الولاء والقيادة

في المجتمع الإسلامي الأول

تأليف : روى متحدة

ترجمة : أشرف كيلانى

المجلس الأعلى للثقافة

المشروع القومي للترجمة

421

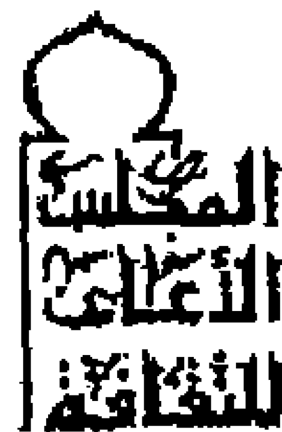
المشروع القومى للترجمة

الـولاء والـقـيـادة

فـى المجـتـمـع الإسـلامـى الأول

تـألـيـف : روى متـحـدة

ترجـمـة : أشرف محمد كيلانى



٢٠٠٣

المشروع القومى للترجمة
إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٤٢١
- الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى الأول
- روى متحدة
- د . أشرف محمد كيلانى
- الطبعة الأولى ٢٠٠٣

هذه ترجمة لكتاب
LOYALTY AND LEADERSHIP IN AN
EARLY ISLAMIC SOCIETY
المؤلف : ROY MOTTAHEDEH
الناشر : I.B.TAURIS

شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 **Fax** : 7358084

تمهيد

يتناول هذا الكتاب السلوكيات و الروابط الاجتماعية التى أعطت شكلا للحياة السياسية فى ذلك المجتمع الذى ازدهر فى الشرق الأدنى منذ أكثر من ألف عام ، وذلك من خلال الأشكال المختلفة للولاء والالتزام والقيادة .

وقد حاول المؤلف وصف الطرق التى اتبعها أفراد المجتمع لصياغة تعهداتهم والتزاماتهم تجاه بعضهم البعض و الإشارة إلى الكيفية التى يمكن بها لسلوكيات هؤلاء الأفراد أن تعلل شكل الحياة السياسية فى ذلك المجتمع ككل ، وقد صاغ أولئك الأفراد – بطرق متشابهة تقريبا – هذه التعهدات والالتزامات جيلا بعد جيل ، وهذا التشابه هو الذى يتيح لنا فى نهاية الأمر إعطاء وصف عام لسلوكياتهم .

وتقوم الطريقة التى استخدمها المؤلف لتحقيق الفهم الذاتى للمجتمع الذى يتناوله هذا الكتاب على تحليل مادة الحكايات التى تحفل بها تلك الفترة . وتختلف هذه المادة عن مادة الأبحاث والمقالات التى تتناول بناء ذلك المجتمع الذى ظل قائما منذ القرن العاشر والقرون اللاحقة ، وهو الموضوع الذى أحسن تناوله و بشكل رائع " لويز مارلو Louise Marlow " فى كتابه " الهرمية والمساواة فى الفكر الإسلامى " Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought . وفى حين أن الحكايات تكون أكثر بساطة بكثير من التحليلات التى قام بها واضعو النظريات الاجتماعية فى القرنين العاشر و الحادى عشر ، فهى كسائر أشكال الكتابة لا يمكن اعتبارها نزيهة تماما . فالمسئولون الحكوميون والعلماء ورجال الأدب الذين كان عملهم مصدرا للغالبية العظمى من هذه الحكايات لم يتحرروا من تأثير مناصبهم و شخصياتهم .ورغم ذلك فهذه الحكايات مليئة بالتفاصيل التى يقصد منها جعلهم يبدون أشخاصا " واقعيين " و من ثم يمكن تصديقهم ، وعندما نجد تكرارا لمثل هذه التفاصيل يمكن الاعتقاد بأن هذه التفاصيل تعبر عن وجهة نظر بشأن العالم خاصة العالم الاجتماعى الذى يتقاسمه أولئك الذين يروون الحكايات .

وفى بحثها عن الاحتمالات تستحضر الحكايات إحدى وجهات النظر المتعلقة بالعالم الاجتماعى التى من المرجح أن تكون الأقرب لوجهة النظر المشتركة بشأن الواقع الاجتماعى من النماذج الاجتماعية التى قدمها واضعو النظريات الاجتماعية فى القرنين العاشر و الحادى عشر الميلاديين .

وقد تقاربت الأفكار المتعلقة بالعمل الاجتماعى و الطبقات الاجتماعية فى تشكيل مخطط أكبر للعالم الاجتماعى . و أوضح وجود هذا المخطط الأكبر كوجهة نظر مشتركة لمؤلفى الكثير من المصادر أنه كانت لديهم وجهة نظر أيضا حول شرعية النظام الذى اعتقدوا بوجوده فى هذا العالم الاجتماعى . و هكذا فالمجتمع الذى بدا على السطح أنه فوضويا و مفكك العرى بعض الشىء – بالنسبة لبعض أفراده على الأقل – كان منظما و يقوم على أساس واضح بشكل معقول .

المؤلف

الفصل الأول

الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى الأول

مقدمة

يصف هذا الكتاب بعض السلوكيات التى أعطت شكلاً للحياة السياسية للمجتمع الذى ازدهر منذ ألف عام فى الشرق الأدنى، وسوف يتذكر القراء الأمريكيون أن دى توكفيل (De Tocqueville) اعتبر السلوكيات التى عرفها على أنها المحصلة للميول الأخلاقية والفكرية للناس فى المجتمع " أهم عامل مؤثر فى الحفاظ على المؤسسات السياسية الأمريكية" ؛ فهى أهم من القوانين أو الظروف الطبيعية ، وهذه المحصلة شكل كامل وتام للغاية بحيث يتعذر على أى مراقب لمجتمع معاصر الوصول إليه حتى الألمعى دى توكفيل ، ومع ذلك لابد أن يبقى الوصول إليه أقل إمكانية بالنسبة لمجتمع بائد منذ زمن طويل كالمجتمع موضوع هذا الكتاب ، ورغم ذلك فأنا أشعر بالثقة فى أن السلوكيات التى يناقشها هذا الكتاب مهمة حقًا للحياة السياسية لذلك المجتمع البائد ، فهى مهمة بما يكفى لأن تكون جزءًا مهما من المحصلات الكاملة – تقريبا – بصورة أكبر من الصورة التى سوف يقدرها المؤرخون مستقبلاً (١) .

وكان اهتمامى الأول بسلوكيات الأفراد وليس الجماعات ، وقد حاولت وصف الكيفيات التى شكّل بها الأفراد فى هذا المجتمع تعهداتهم والتزاماتهم تجاه بعضهم البعض ، وأن أشير إلى الكيفية التى يمكن بها لسلوكيات هؤلاء الأفراد أن تعلل شكل الحياة السياسية فى هذا المجتمع ككل ، ولم يكن بالأمر المفاجئ أن يشكّل الأفراد مثل هذه التعهدات والالتزامات بطرق متشابهة تقريبًا جيلاً بعد جيل ، ومع ذلك فلعل هذا التشابه هو ما يمكّننا من إعطاء أوصافٍ عامة لسلوكياتهم .

وإذا كانت الكيفية التى تم تشكيل التعهدات والالتزامات بها قد بقيت كما هى تقريبًا – فإن الروابط التى تم تشكيلها من خلال هذه الالتزامات والتعهدات نادراً ما كانت تدوم لأكثر من جيل ، وقد تبدو استمرارية طريقة تشكيل الالتزامات ، والتعهدات الفردية ، وعدم استمرارية الروابط التى تم تشكيلها من خلال مثل هذه التعهدات والالتزامات أمراً محيراً فى البداية ، وكانت بعض جمعيات الحياة الغربية مثل العزبة الإقطاعية والنقابة الحرفية مستقرة وراسخة للغاية حتى أن المؤرخين الاجتماعيين للمجتمعات الغربية ما قبل الحديثة غالبًا ما يبدأون بوصف هذه الوحدات ، ومنها ينشئون صورة مركبة للبناء الاجتماعى للمجتمعات التى تواجدت بها ، وقد حذا المؤرخون الاجتماعيون للشرق الأدنى الإسلامى ما قبل الحديث هذا الحذو ، وحاولوا تحديد الوحدات الاجتماعية الأساسية فى المجتمعات التى يدرسونها، وقد حاول هؤلاء المؤرخون تحديد إما "الشبكات" الأولية أو" قوالب البناء" – على حد تعبير أحد المؤرخين الاجتماعيين البارزين – التى تشكلت منها هذه المجتمعات (٢) .

وهناك تشابه بين قليل من الجمعيات الأكثر ثباتا واستقراراً للحياة المحلية التى تناقشها الفصول ، اللاحقة وبين الوحدات الأساسية للمجتمع الغربى ما قبل الحديث فى بعض النواحى ، ومع ذلك فهى تختلف – بشكل مذهل – عن نظيراتها المفترضة فى التاريخ الغربى فى نواح أخرى ، وقد افتقرت معظم جمعيات الشرق الأدنى هذه إلى البناء الداخلى الرسمى ؛ إذ لم يكن مثل هذا البناء مفروضاً من قبل حكومة مركزية ، وكان قادتها يتحدثون بأسمائها وليسوا مدراءً لها ، ونادراً ما كان الدخول فى مثل هذه الجماعات يميز بأى طقس رسمى أو يمكن تأريخه من أية لحظة معينة، وكان الرجال ينتمون لمثل هذه الجماعات لكونهم اعتبروا أنفسهم وغيرهم منتمين لطبقات معينة مقبولة مثل " التاجر " أو "العالم" ؛ وبوجه عام فقد كانوا يهرعون لمثل هذه الجماعات فقط عندما يكون هناك ما يهدد الطبقات التى ارتبطوا بها ، حتى الطوائف المجاورة التى كان بعض المؤرخين يأملون أن يجدوا فيها الوحدات الأساسية لهذه المجتمعات نادراً – فقط – ما كانت بؤرة للولاءات السلبية ووسيلة للدفاع المحلى. ويستطيع المرء بالكاد القول بأن الرجال شاركوا فى المجتمع من خلال عضويتهم فى مثل هذه الجماعات .

وإذا كان الرجال فى العصر البويهى - كما سوف نعرض فيما يلى - لم يشاركوا فى المجتمع أولاً من خلال عضويتهم فى قوالب البناء الأساسية والتى كان يمكن لكل واحدة منها أن تحمل ولاءات أعضائها ، فكيف عملت مخاوف الرجال وميولهم معًا لخلق نظام اجتماعى مرن بشكل مذهل فى هذا العصر ، نظام اجتماعى لم يصمد فحسب أمام جهل وعنف غزاته بادئ الأمر ؛ بل نجح أيضًا فى تحويل أولئك الغزاة إلى مشاركين ؟ ! ولذا فبدون النقابات المهنية ، والكنيسة ، والطبقة العليا من الرتبة الرسمية والطبقة المنغلقة ، والعدد الضخم من الأقسام والجماعات المحددة جيدًا- والمعروفة من دراسة الثقافات الأخرى - استطاع هذا المجتمع أن يستنسخ أشكاله من جيل إلى جيل وأن يصدر هذه الأشكال إلى جماعات جديدة من الناس فى الأراضى البعيدة عن الشرق ، ولا يمكن حتى القول بأنه يدين بمرونته لثبات جماعات الأقارب ورسوخها ؛ ولذا فبين الأشخاص المستقرين من هذا المجتمع تبدو القرابة عنصرًا لا يمكن التنبؤ به تماما فى التعاون ولا يعطى النموذج للتعاون بين غير الأقارب .

وفى محاولة لإجابة السؤال السابق يتخذ هذا الكتاب من سلوكيات الأفراد محورًا رئيسيًا له ، وحتى إذا كانت هناك جماعات رسمية وثابتة فى هذا المجتمع مقارنة بالعزبة الإقطاعية ، والنقابة التجارية الأوربية فى القرون الوسطى، لكان هناك جدل شديد لوصف المواقف والعادات الأخلاقية التى تحكم دخول ومشاركة الرجال من الأفراد فى مثل هذه الجماعات ، أما الشبكات الاجتماعية فمرتبطة معًا - فحسب - وقوالب البناء الاجتماعية قائمة بنفسها - فحسب - عن طريق مخاوف وميول الأفراد الذين يشكلونها . وما من مجتمع يمكن أن يأمل فى إكراه جميع الناس طوال الوقت ، وقبل الثورة الصناعية لم يكن من الممكن لأى مجتمع واسع أن يأمل فى إكراه معظم الناس معظم الوقت ، وبين الإكراه وإتاحة الفرصة تكمن الروابط التى تكون مختارة إلى حد ما ، ولفهم هذه الروابط يجب علينا - على أقل تقدير - إعطاء وصف للعالم الأخلاقى الذى فسر الناس خياراتهم من خلاله.

ومن الممكن - بالطبع - المبالغة فى التعبير عن الفروق بين المجتمع موضع الدراسة فى هذا الكتاب والمجتمعات الأخرى ، وعلى سبيل المثال فجزء كبير من الفصل الثانى مخصص لوصف أهمية النعمة أو " الفائدة " فى خلق روابط رسمية للالتزام بين الرجال فى العصر البويهى . والنعمة ليست بغريبة علينا ، وقد شرح د/ جونسون

لـ " بوزويل " فى عام ١٧٦٦م أنه عند التودد للعظماء قائلاً له : "لابد ألا تعطى ما قيمته شلن من التودد مقابل ما قيمته ست بنسات من النفع ، ولكن إذا استطعت أن تحصل على ما قيمته شلن من النفع مقابل ما قيمته ست بنسات من التودد تكون أحمق إذا لم تتودد إليهم"، ولكن حتى هذا التحليل لآليات المنفعة يبدو أكثر ملاءمة لبيئة غربية عن بيئة شرق أوسطية ، وذلك أن الروابط أقل رسمية وينظر إليها بمزيد من الصرامة طلباً لتحقيق "ربح" ؛ وعلاوة على ذلك فقليل من الجماعات ذاتية الدوام مقارنة بقوالب البناء للتاريخ الغربى كانت موجودة بالفعل فى المجتمع البويهى .

وفى العصر البويهى كان هناك بالفعل رواد للأخويات الصوفية التى سوف تصبح فيما بعد سمة هامة لمجتمعات الشرق الأدنى ، وكان بعض هذه الأخويات الأولى محدداً بصورة جيدة فى العضوية والبناء ، ومع ذلك ففى العصر البويهى كانت هذه الأخويات ماتزال غير شائعة ، وكانت نظيراتها قليلة فى المجتمع حولها ، وهناك فرق فى التأكيد والأسلوب – فحسب – لكن هذا الفرق واضح للغاية ويشكل جزءاً من افتتان المؤرخين الاجتماعيين بهذا الموضوع .

وكان المجتمع البويهى يتميز برسمية روابط معينة بين الأفراد ، وعدم رسمية الروابط داخل الجماعات التى لا تشكل مركبات للروابط بين الأفراد . وفيما يلى وصف للعالم الأخلاقى الذى يمكن فيه لمثل هذه الروابط أن تؤازر وتدعم نظاماً اجتماعياً مرناً ومتجدداً بشكل ذاتى من خلال الولاء والالتزام والقيادة ، ويتناول الفصلان الثانى والثالث أشكال الولاء والالتزام ؛ التى جعلت إيجاد هذا النظام الاجتماعى المرن أمراً ممكناً فى العالم الأخلاقى كما فهمه رجال العهد البويهى ، ويناقش الفصل الثانى الولاءات المكتسبة وأشكال الالتزام التى اكتسبها الرجال عن طريق الأعمال المدروسة وليس من خلال انتماء أولئك الرجال لفئة من الفئات ، وقد شكلت مثل هذه الولاءات المكتسبة روابط كان يراد لها أن تعمر أكثر مما يعمر الناس الذين اشتركوا فيها . والواقع أن الولاءات المكتسبة فى الغالبية العظمى من الحالات قد زالت بزوال من اكتسبوها . ويناقش الفصل الثالث ولاءات الطبقة ؛ تلك الولاءات التى أحس الرجال بأنهم مدينون بها لبعضهم البعض نظراً لمشاركتهم العامة فى الطبقات التى كانت قائمة قبل مولدهم ، وستظل قائمة بعد وفاتهم ، ويتناول هذا الفصل أيضاً تنوعات القيادة ووظائفها فى مثل هذه الطبقات ، ويتناول الفصل الأخير نوعاً مختلفاً للقائد وهو

الملك ، ويشير إلى السبب فى أن الملوك رغم وقوفهم خارج الطبقات التى ناقشناها سابقًا ربما كان وجودهم أمرًا ضروريًا للنظام الاجتماعى ككل ، وتحاول بقية هذا الفصل إعطاء فكرة عن الإطار التاريخى الذى يجب من خلاله فهم الأمثلة التى تسوقها الفصول التالية .

وقد أدى النبى محمد ﷺ حجته الأخيرة إلى مكة قبل وفاته بعامين تقريبًا فى ٦٣٢/١١م، وفى تلك المناسبة ألقى خطبة مؤثرة غالبًا ما يستشهد بها أتباعه قال فى سياقها طبقًا لأحد المصادر : " لقد منح الله العالم حافظين ، كتابه (القرآن) والسنة (أى القدوة) سنة نبيه (محمد)". وطبقًا لمصدر آخر قال محمد ﷺ : " لقد منح الله العالم حافظين : كتابه ، وآل نبيه " . وإذا جمعنا بينهما نجد أن هاتين العبارتين تحويان كافة المكونات الأساسية لوصية محمد ﷺ للحياة السياسية المستقبلية لمجتمعه : القرآن وآل محمد وقدوة محمد ، ومع ذلك فقد ظل الخلط الصحيح لهذه المكونات موضعًا لخلاف محتدم - وأحيانًا مرير - بين المسلمين ، وقد عكست الخلافات حول النسبية تنوع المواقف السياسية بين المسلمين ، والتى نشأت فى الثلاثمائة عام بين وفاة محمد ، ونشأة الأسرة البويهية الحاكمة (٣) .

وحتى قبل أن يقود مجتمعًا سياسيًا فقد كان واضحًا لمحمد أن الرؤية الأخلاقية للإسلام لها مضامينها السياسية ؛ فقد كان الإسلام دينًا ينظر فيه إلى الحياة العامة على أنها مسئولية جماعية للمجتمع ، وقام القرآن بإعطاء التنظيمات التى يجب على المجتمع أن ينهض بالمسئولية وفقًا لها . وعندما كان محمد على مدى الاثنى عشر عاما الأخيرة من حياته القائد الفعلى لمجتمع سياسى ، فقد تأكد الجانب السياسى للعقيدة الإسلامية وتطور على نطاق واسع .

وعندما توفى محمد لم يعد هناك قائد ملهم إلهيًا للمجتمع الإسلامى ، وسرعان ما تفجرت النزاعات حول اختيار قائد جديد ، وقد شغلت هذه النزاعات معظم المؤرخين (الشرقيين والغربيين) إلى حد أنهم قد أهملوا الظهور التدريجى لإجماع ملحوظ بين المسلمين حول مسألة تفوق من حيث أهميتها الأساسية حتى اختيار خليفة لمحمد : ألا وهو إجماع المسلمين فى المراكز الأصلية للإسلام بالجزيرة العربية على أنه يجب أن يكون للمجتمع الإسلامى قائد واحد ، واتفقوا على أن جماعة المؤمنين يجب ألا تنقسم

إلى جماعات سياسية إسلامية منفصلة (مثل الجماعات السياسية المسيحية واليهودية المنفصلة) وألا تقبل شكلاً ما للقيادة الجماعية ؛ كأن يكون هناك مجلس حاكم ، وفى العقد الذى أعقب وفاة محمد أحبط مسلمو الحجاز الحركات الانفصالية فى الجزيرة العربية تماماً ، وبعدها قبلت الغالبية العظمى من المسلمين فى كل مكان ولقرون تلت ذلك فكرة أنه يجب على الأمة الإسلامية أن تتحد سياسياً خلف قائد واحد ، وكانت هذه الوحدة للأمة ولقيادتها متفقة تماماً مع صفة الوحى الإسلامى ، ويرى المسلمون أن الله قد أوحى فى الإسلام قانوناً أخلاقياً لكافة البشر ، وكانت أداة نقل هذا الوحى رجلاً واحداً (محمد) الذى عاش حياة من الامتثال النموذجى لذلك القانون ، وقد حافظ محمد - بوصفه الأداة الوحيدة لنقل الوحى والقدوة الخالصة - على وحدة الأمة تحت قيادته المفردة ، وبعد وفاته كان من الطبيعى تماماً أن يشعر المسلمون بأنه يجب الاقتداء به فى قيادته المفردة .

واتفقت جماعة المسلمين - أيضاً - على منزلة القرآن ، وهو "الحافظ" الأول الذى تركه محمد لأمته . والقرآن فى عقيدة المسلمين هو كلمة الله المعصومة ، وقد تعرض الوحى السابق الذى ورد ذكره فى الكتاب المقدس اليهودى والمسيحى للتحريف ، ولم يرد له أبداً أن يبلغ كمال الإسلام ، والقرآن هو الوحى غير المحرف ، ويخبر الله المؤمنين فى القرآن نفسه قائلاً لهم : ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ (سورة المائدة آية٣) . لكن القرآن ناقش القيادة بلغة عامة ، ولم يعط إشارة مباشرة إلى الكيفية التى يجب اتباعها لاختيار قائد جديد على الرغم من أن المفسرين المتأخرين قد وضعوا تفسيرات كثيرة ومتضاربة لمضامين الآيات القرآنية حول هذه المسألة ، وإذا لم يكن اتفاق الأمة الإسلامية على منزلة القرآن قد وضع حلاً للمشكلة الأساسية للخلافة فى القيادة ، فقد كفل الأهمية الرئيسية للقرآن للثقافة الإسلامية . فلابد أن يتضمن أتم وحى شيئاً ما وثيق الصلة بهذا الشأن لكل موقف إنسانى ، وقد سعى معظم المفكرين الإسلاميين إلى إيجاد علاقة ما بين أفكارهم ، ومحتويات القرآن ، كما أنه من المهم لأغراض هذا الكتاب ملاحظة الصياغة اللغوية التى يمكن أن تقوم على تقليد متبع فى الكتاب المقدس ؛ حيث يقع نص ثابت فى قلب دراسة دينية ، وفى المجتمع الذى يتناوله هذا الكتاب جاءت صياغة اللغة التى عقدت فيها الروابط

الشخصية ؛ ومن ثم تم وصفها متفقة على نحو يتسم بالوعى مع الرغبة العالمية فى إرجاع المسائل الأخلاقية إلى كلمات القرآن .

وكان الحافظ الثانى الذى تركه محمد للأمة الإسلامية سنته النبوية ، وإذا كان هناك اتفاق واسع الانتشار حول أهمية السنة، فقد كان هناك اختلاف واسع الانتشار على نحو مساوٍ حول محتوياتها . وكلمة سنة تعنى الممارسة المعتادة ، وفى سياق خطبة محمد المستشهد بها سابقًا تعنى الممارسة التى أقامتها قدوة محمد (وإلى حد أقل عن طريق أقرب صحابته إليه والذين يفترض أنهم تأثروا به إلى أقصى درجة) . وربما كان من الممكن مقارنة القرآن باللوجوس (كلمة الرب) المسيحى فى دوره وكماله الطبيعى فى الماضى ، ولكن القرآن لم يشرع مباشرة لكل الظروف ، والقرآن كتاب وليس شخصًا ، وكان محمد المثال الكامل للمسلم ، ولذا كانت أسوته هاديًا ومرشداً لا غنى عنه تقريبًا لحياة المسلم ولجعل المفاهيم الضمنية للقرآن واضحة جلية .

وعرفت هذه الأسوة للأجيال اللاحقة من خلال الحديث ، وغالبًا ما تترجم كلمة حديث فى الإنجليزية على أنها (تقليد Tradition) وتفسر على أنها تقرير لقول أو فعل لمحمد . لكن الحديث يعنى ما هو أكثر من هذا ، فهو مجموعة الروايات لما قاله وفعله محمد ، وما تم عمله فى حضوره ولم ينه عنه ، حتى أنه يتضمن بعض أقوال وأفعال صحبه المقربين . والواقع أن الحديث هو كل المادة التاريخية المتاحة لإثبات السنة . ومن قبيل التشابه أيضًا مع المسيحية يرى كثير من المسلمين أن الأناجيل هى شكل للحديث المسيحى عن يسوع (٤) .

ولذا كانت السنة "حافظًا " للأمة إلى حد بعيد جداً ، فقد منحت الأمة الإسلامية وسيلة نشر لتعاليم الإسلام ، واتخذت وحدة كامنة فى هذه التعاليم ، وقد اتخذت هذه الوحدة ليس فقط لحاجة النظام الروحى والأخلاقى واسع النطاق إلى درجة ما من التوافق بين أجزائه ، ولكن أيضًا لأن تعظيم السنة كان يعنى أن مثل هذه الانتشارات سوف ترد إلى مصدر تاريخى واحد ، حياة النبى وصحبه المقربين إذا كان ذلك ممكنًا بأية حال ، وكانت الأولوية لدراسة القرآن على دراسة الحديث ، لكن من نظر فى أول تفاسير باقية للقرآن يعلم أن الجزء الأكبر من مثل هذه التفاسير كان يتألف من الحديث فى القرنين الإسلاميين : الأول والثانى، وعندما تم الجمع بينهما أتاحت دراسة

القرآن والحديث مزيداً من الوحدة لبؤرة الاهتمام للثقافات الإسلامية المستقبلية نظراً لأن فقه اللغة العربية قد تطور إلى حد كبير من منطلق الرغبة فى فهم اللغة الصعبة أحيانًا والموجزة غالبًا للقرآن والحديث . ونتيجة لذلك فأينما كان هناك مسلمون من أهل العلم فقد تعهدوا ما يسمى بـ " العلوم العربية " بالعناية والرعاية باعتبارها جزءًا مكملاً للعلم الدينى .

ولم يكن من الممكن لكمٍّ من المادة بهذه الأهمية والضخامة أن يغفله التاريخ ، فقد أظهر الحديث للعيان ما كان يعتقد عامة أنه افتراءات وأكاذيب ، وتطور علم أو "معرفة" الحديث الذى كان يدرس صحة الأحاديث تدريجيًا ولكن بإحكام متزايد دومًا على مدى القرون الأربعة الأولى من العهد الإسلامى، وكان الحديث المكون الرئيسى "للعلم" الدينى . وهكذا كان العلماء ذوو العلم الدينى أرفع درجة من كافة علماء القرآن والحديث . وقد اشتمل علم الحديث على دراسة واعية لتسلسل أو إسناد الرواة الذين تم تناقل الحديث عن طريقهم من أحد صحابة محمد إلى جيل العالم ، ومن المرجح أن التجمعات لنقل الحديث كانت أكثر المناسبات شيوعًا حيث كان العلماء يجتمعون سويًا فى اجتماعات رسمية، ويبدو أن أهمية دراسة الحديث بين العلوم الدينية قد نقصت فى القرن الخامس الإسلامى فقط ، وكانت الأسانيد فى ذلك الوقت قد أصبحت طويلة على نحو لا يحتمل وكان هناك إجماع متزايد على أن مجموعات الأحاديث المكتوبة موثوق بها ، وعلاوة على ذلك كانت العلوم الدينية الأخرى قد تطورت تمامًا بصورة أكبر ؛ وعلى سبيل المثال فقد تم استخلاص المضامين أو المضامين الكاذبة لحديث خاص بالفقه فى كتب الفقه ، ومع ذلك فربما كان هناك تضافر بين كثير من الفقه والحديث فى بدايتهما ، وكان بإمكان العلماء بالكاد – خاصة إذا كانوا يريدون مهنة تتصل بالفقه – دراسة موضوعهم دون جعل كتب الفقه شاغلهم الرئيسى .

وكان "الحافظ" الثالث آل محمد ، ولم يكن أى من الحافظين الآخرين سببًا لكثير من الخلاف مثلما كان هذا ، واعتقد البعض أن محمداً أراد لأسرته أن تخلفه فى قيادة الأمة ، ورأوا فى هذا الحافظ الفهم الصحيح الوحيد للقرآن والسنة ، ذلك أنه كيف يمكن أن يكون هناك اتفاق فى تفسير القرآن والسنة دون القيادة (ربما المعصومة) لأحد أفراد هذه الأسرة ؟ ! ورأى آخرون فى هذا الموقف الشرعى إنكارًا للأساس المنطقى للسنة كاملة . وإذا كانت السنة أسوة محمد كما أخبر عنها صحبه المقربون وأكدتها الأعمال التالية لهؤلاء الصحب ، فكيف يمكن لأى امرئ أن يزعم أن روايات

وأعمال هؤلاء الصحب يجب ألا يلتفت إليها أساسًا إذا لم يؤكدها التفسير وأسوة القادة من آل محمد ؟ !

وعند وفاة محمد اتجهت نظرية القيادة التى تمحورت حول آل محمد إلى على ابن عم محمد وصهره على أنه الخليفة الذى لا خلاف عليه للنبى ؛ فقد كان على واحدًا من الأوائل – ربما كان أول الرجال – قبولاً لرسالة محمد ، وعلاوة على ذلك فقد كان على صهر محمد من خلال زواجه بفاطمة ، وكان أبا لحفيدى محمد الوحيدين الحسن والحسين اللذين قدر لهما أن يبلغا مبلغ الرجال . ومع ذلك فعند وفاة محمد لم تقبل غالبية المسلمين النظرية التى تمحورت حول آل محمد ، وقال مؤيدو آل محمد إنه لما كان أصحاب محمد الآخرون يريدون القيادة فقد آثر هؤلاء الأصحاب تجاهل دعاوى على الواضحة ونية محمد الصريحة المعلنة أنه يجب أن يتولى نسل على أنفسهم القيادة.

وعلى العكس لم تعتقد غالبية المسلمين بأن محمداً قد اختارعليًا بوضوح كخليفة له ، أو أن عليا كان اختيارًا يفوق الآخرين من أصحاب محمد المقربين بوضوح ، ولم يلح على فى المطالبة بحقوقه ، ولكن بعد مقتل الخليفة الثالث قبله كثير من المسلمين كخليفة جديد ، ومع ذلك فقد كان موت سلف على إيذانًا ببداية أول حرب أهلية فى الإسلام . وتم الزج بـ " على " فى هذه الحرب الأهلية دون أن تكون لديه القدرة على إنهائها ، وقتل على بدوره فى ١٤هـ/٦٦١م وزالت الخلافة من فرعه من آل محمد .

واستمر المنحدرون من نسل على أو العلويون – كما سوف يطلق عليهم فيما بعد– يلعبون دورًا مهمًا فى العالم الإسلامى ، وحتى أولئك الذين رفضوا حق على فى المطالبة بأن يعين خليفة لمحمد كانوا يجلون العلويين ؛ نظرًا للروابط الأسرية التى كانت تميز أسلافهم . والواقع أنه نظرًا لأن معظمهم كان ينحدر من نسل الحسن والحسين ولدى على وفاطمة ، فقد كانوا من خلال أمهما منحدرين مباشرة من نسل محمد نفسه . واعتبر معظم المسلمين أنه واجب دينى إظهار علامات احترامهم العظيم للعلويين ، تلك العلامات التى كانت تشمل أحيانًا الهبات المالية ، ولذا فحتى العلويين الذين لم يطالبوا بأى حق خاص فى الخلافة كانت لهم أفضلية معينة فى طلب السلطة السياسية ، وقد ظل هناك كثير من الملوك العلويين فى التاريخ الإسلامى من بينهم الملك الحسن ملك المغرب والملك حسين ملك الأردن . ويقول الحديث النبوى : "كل صلة نسب وقرابة تقطع

يوم البعث إلا صلتي"، وسوف نناقش هذه الصلة ثانية في الفصل الذي يتناول ولاءات الطبقة (٥) .

وعلى الرغم من أن العلويين كانوا موجودين دائماً فقد كانوا ينظرون إلى شرف نسبهم ليس كبؤرة ممكنة لإجلال المسلمين الآخرين ، ولكن كحق إيجابي في المطالبة بولائهم السياسي، وكان يطلق على أنصار هؤلاء المطالبين العلويين شيعة علي أو "حزب علي" ؛ ومن ثم أصبحوا يعرفون للمسلمين بالشيعة ، وكان مذهب الشيعة يقوم في بادئ الأمر على ادعاء سياسي ، وبالنسبة لأحد فروع الشيعة وهم الزيدية استمر الادعاء السياسي أهم عنصر للعقيدة التي تميزهم عن غير الشيعة ، ويعتقد الزيدية أن أي علوي يطلب قيادة الأمة الإسلامية شخصياً وعسكرياً يتوافر لديه العلم الديني اللازم للقيادة يمكن أن يكون الخليفة. وكان حكام شمال اليمن من الأئمة من أمثال هؤلاء القادة ، وتقر النظرية الزيدية بأنه يمكن لاثنين أو أكثر من العلويين المطالبة بتولي القيادة في آن واحد ، ولكن مع الحفاظ على مبدأ الحكم الموحد بحيث إنه إذا تقاربت أراضي القائدين العلويين الزيديين بما يكفي لأن يتماسا فعلياً فلابد لأحدهما أن يتنازل – أو يجبر على التنازل – عن القيادة لصالح الآخر .

ويبدو أن هذه الادعاءات السياسية كانت أهم عنصر في مذهب الشيعة في أول عصر إسلامي . لكن المطالبة بتولي القيادة الروحية سرعان ما أصبحت ذات أهمية رئيسية لجماعة كبيرة من الشيعة ، وكما ذكرنا من قبل فقد أتاحت مثل هذه الادعاءات للشيعة الاحتفاظ برؤية موحدة للحياة الدينية عن طريق جعل قائد علوي واحد المعيار الرسمي الموثوق لتفسير المسائل الشرعية ، والسياسية ، والغيبية ، وكافة المسائل الأخرى. وكان من الطبيعي أيضاً أن تؤكد بعض فروع الشيعة على القيادة الروحية لقادتهم؛ ذلك أن القيادة السياسية الحقيقية ظلت في أيدي غير الشيعة في معظم الأحيان؛ ولذا توصل كثير من الشيعة إلى التمييز بين الخلافة « القيادة السياسية الفعلية » والإمامة « الحق النظري في القيادة ». ويقف المسلمون في صلاتهم اليومية الجماعية خلف إمام يقودهم ويكون النموذج لحركاتهم ، وحيث لا يكون هناك إمام معين رسمياً من قبل الحكومة يفترض لأية جماعة من المسلمين أن تذعن "للأفضل" بينهم كإمام ، وكان القائد عموماً ذو السلطة والنموذج للأمة الإسلامية – من وجهة نظر الشيعة – علوياً ويطلق عليه أيضاً إماماً بهذا المعنى الأكثر خصوصية ، واعتقد الشيعة أيضاً أن الإمام يجب أن يكون خليفة على الرغم من أن الظروف قد تحول بينه وبين

بلوغ هذا المنصب . وحتى إذا أمضى حياته في ظلام لا ينقطع فقد كان الإمام ذلك الشخص الذى وهبه الله – لأى عصر – السلطة الحقيقية الوحيدة للحياة الروحية والسياسية فى عصره من وجهة نظر أتباعه .

وبعد بضعة أجيال كان هناك مئات من المنحدرين من نسل على ، ولو أنه كان من الممكن لواحد منهم فقط أن يكون الإمام (وكان المأمول أن يكون الخليفة) فأى منهم يجب أن يكون ؟ وكما رأينا فقد كانت إجابة الزيدية واضحة ومحيرة – فالإمام كان أى علوى متعلم وناجح عسكريًا فى المطالبة بالقيادة ؛ لكن الشيعة الآخرين أكدوا بصورة أكبر كثيرًا من الزيدية على دور الإمام كمفسر رسمى موثوق ولذا فقد سعوا إلى تفسير وجود هذه السلطة كنتيجة لشيء ما أكثر من مجرد المبادرة الفردية، وأحس معظم الشيعة – بخلاف الزيدية – أن الإمام العلوى يمكن تحديد هويته نظرًا لأنه قد ورث منزلته مباشرة و / أو اختير تحديداً من قبل سلفه.

ومع ذلك فأى من هذين المبدأين لا يمكن أن يحدث اتفاقًا بين الشيعة غير الزيدية. وكانت الوراثة أمرًا أساسيًا للادعاء الكلى للعلويين ، وتسلسل نسب الأئمة المعترف به على أوسع نطاق من قبل الشيعة اليوم هو نسب عادة ما انتقلت فيه الإمامة إلى أكبر الأبناء سنًا ، ورغم ذلك لم يكن مبدأ البكورة – كون الابن بكر أبويه – بالقوة الكافية أبدًا فى الشرق الأدنى الإسلامى ، وحتى فى تسلسل النسب هذا المعترف به على نطاق واسع فقد انتقلت الإمامة من الحسن (أكبر أبناء على من فاطمة ابنة محمد) إلى الحسين (ثانى أكبر أبناء على من هذه الأم)، وأثبت التعيين المحدد أنه مجرد وسيلة لا يعتد بها لضمان خلافة غير متنازع عليها ، وقد احتفظ معظم المطالبين العلويين بالإمامة من غير الزيدية بمثل هذه الإدعاءات سرًا أو كان لديهم على الأقل من الحكمة ما يكفى لحملهم على عدم مناقشتها علانية ؛ ذلك أن هذه الادعاءات كانت تنطوى على تحدٍ للقيادة غير الشيعية القائمة خاصة الخلفاء من غير العلويين ، ولذا لم يتم التعيين المحدد علانية أبدًا تقريبًا ، وكان من العسير إثبات ادعاء أى معين مفترض . ونظرًا لأن معظم مثل هذه التعيينات يبدو أنه قد تم شفاهة من قبل الإمام المحتضر فى ساعاته الأخيرة ، فقد كانت صحتها موضع شك بشكل حتمى تقريبًا بالنسبة لبعض الأتباع الذين لم يكونوا حاضرين .

ولذا ليس بالمدهش أن يختلف الشيعة غالبًا بشأن من كان إمامًا من العلويين ، كما أنه ليس بالمستغرب أيضًا أنه كثيراً ما يحدث بعد وفاة الإمام الظاهرة أن يعتقد بعض أتباعه إما أنه لم يمت حقًا أو أن خليفته يعيش فى سرية تامة حتى أن أولئك المقربين منه لا يعرفون مكانه ؛ وقد لقى المدعون العلويون هزائم متكررة ومكن الله لخصومهم الاستمرار فى السلطة ، ولذا لم يدهش بعض الشيعة على الإطلاق لسماع أن إمامهم لم يمت لكنه اختفى وسوف يظهر ثانية فى آخر الزمان ؛ كى يصبح بعون الله القائد الفعلى للأمة الإسلامية .

وقد حدث أهم مثال لمثل هذا القطع فى تسلسل نسب الأئمة المرئيين فى عام ٢٦٠ هـ / ٨٧٣م عندما توفى الإمام الحادى عشر على التوالى من نسل على عن طريق الحسين فى العراق ، واعتقد بعض أتباعه أن ابنه الطفل خلفه وهو الإمام الثانى عشر الذى اختفى ليعود فى شخص المهدى ، وأطلق على الشيعة الذين ينتظرون عودة هذا الإمام الثانى عشر "الاثنا عشرية" ، وقد حول الاثنا عشرية ولاءهم من إمام مرئى إلى إمام غائب غير مرئى فى مرحلة حاسمة من مراحل التاريخ الإسلامى عندما – وكما سوف نرى – قضت الانقسامات على الوحدة السياسية للأمة الإسلامية إلى الأبد ، وكان الخلفاء – الذين كانوا مايزالون يحكمون قلب الإمبرطورية السابقة – يجرى قتلهم على أيدى حرس قصورهم من الأتراك ، وكان الوقت مناسباً والفرصة مواتية كى ينحى الاثنا عشرية طموحاتهم فى السلطة الدنيوية جانبا ، وعلاوة على ذلك فقد كانت رغبة المسلمين من غير الشيعة فى التسامح مع الاثنى عشرية تفوق رغبتهم فى التسامح مع معظم الجماعات الشيعية الأخرى خاصة إذا لم يكن لدى الاثنى عشرية مرشح حالى للخلافة بشكل مباشر . ويذكر أن غالبية سكان إيران وجنوب العراق فى الوقت الحاضر من الاثنى عشرية .

وبينما كان الشيعة المحرومون من السلطة يضعون مجموعة متنوعة من النظريات السياسية ، كانت الأحداث التاريخية آخذة فى صياغة النظرية السياسية لغير الشيعة . وسوف ينظر المسلمون فى وقت لاحق إلى الوراء ويطلقون على هؤلاء المسلمين الأوائل من غير الشيعة السنة أو أهل السنة كما سوف يطلق على معظم المسلمين من غير الشيعة فى فترة لاحقة ، ومع ذلك فقد كانت هناك جماعتان من المسلمين فى المجتمع المسلم الأول وهما : الشيعة ، والخوارج الذين تشددوا فى اتخاذ مواقف محددة بشأن

تولى الخلافة. وبالنسبة للمسلمين الآخرين جرت الأحداث أسرع من النظرية وكانت نظريتهم إلى حد كبير تفسيراً للأحداث ورد فعل للنظريات السياسية للشيعة والخوارج. ولم يحدث إلا فى وقت لاحق فقط أن أصبحت هذه النظرية الأقل تحديداً بشكل جيد أساسًا للتحديد الذاتى الطائفى الواعى ، وكان مذهب أهل السنة - وهى الطائفة الإسلامية التى تضم الغالبية العظمى من المسلمين اليوم - الحل التاريخى للمشكلات التى أحدثتها وفاة محمد ، ولم ينشأ شكل هذا الحل التاريخى إلا عندما عاشت الأمة الإسلامية عبر تجربة تاريخية طويلة بشكل كاف .

وفى اليوم الذى توفى فيه محمد وبعد نقاش محتدم انتهى اجتماع حاشد عقد فى المدينة عاصمة محمد إلى اختيار أبى بكر خليفة له ؛ وعلامة على اختيارهم فقد أقسم كل منهم بالبيعة وهو قسم الولاء لأبى بكر ، وكان لأبى بكر مقدار من السلطة بين المسلمين نظراً لصداقته الطويلة جداً والحميمة مع محمد ؛ فقد كان على سبيل المثال حمو محمد وعينَّه النبى كى يكون إمامًا للصلاة مكانه أثناء مرضه. ولا يقل عن ذلك أهمية كون أبا بكر أحد أفراد قبيلة قريش وهى القبيلة التى حكمت مدينة مكة القريبة . وكانت مكة أهم مدينة فى المنطقة : ولم تكن قد انضوت تحت لواء الإسلام إلا مؤخراً . وقد مارست القيادة بين قبائل المنطقة على نحو تقليدى ، وعندما سمع أهل مكة فى اليوم التالى بأن أخًامكيًا لهم من قريش قد اختير خليفة قبلوا الاختيار ، وقد أصبحت هذه الأحداث التاريخية فيما بعد نقاط مرجعية أساسية للنظرية السياسية لأهل السنة.

وفى المدينة تلت ذلك عدة اختيارات أخرى للخليفة بالنقاش و/ أو التهليل ؛ وكان ذلك إجراءً مألوفًا ومعروفًا دأبت على اتباعه القبائل العربية فى الإسلام وأقرته آية وردت فى القرآن تقول ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾ ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾(سورة الشورى آية ٣٦ ، ٣٨) ، ولم تظهر أية سابقة واضحة لمنهج الشورى فى هذه الاختيارات الأولى للخليفة ، وسرعان ما أقحم العالم الإسلامى فى حرب أهلية انتهت بعد مقتل على بانتصار الأمويين ؛ وهم عشيرة من قريش قبيلة محمد ، وأقام الأمويون أول ولاية وراثية ناجحة للخلافة على الرغم من أن حقهم فى هذه الولاية كان مثار خلاف وجدل .

وأخيراً وفى الثلاثينيات من القرن الثانى من التاريخ الإسلامى أوقعت أسرة أخرى من قبيلة قريش - وهم المنحدرون من نسل العباس عم محمد - الهزيمة

بالأمويين وتولوا شرف الخلافة ، ومن عاصمتهم فى بغداد حكموا – وبشكل فعلى – سائر العالم الإسلامى عدا إسبانيًا التى وقعت فى يد أحد الأمويين ، وحاول العباسيون كسب تأييد العلماء عن طريق رعايتهم الشاملة للعلم الدينى ، وحتى إذا لم يكونوا قد زعموا العصمة التى نسبت إلى كثير من الزعماء العلويين ، فقد كان العباسيون يأملون فى أن يتم قبولهم كمرشدين روحيين للمجتمع الإسلامى، وعلى الرغم من تأييد الخلفاء المتذبذب للآراء المتضاربة حول استقامة الرأى ، فقد رفضت الغالبية العظمى من المسلمين منح الخلفاء العباسيين أية سلطة خاصة لتنظيم مثل هذه الأمور ، ومع ذلك فقد جعلت رعايتهم للعلم واستخدامهم الذى كان يتسم بالتباهى والتفاخر للرموز الدينية من الخلافة العباسية نفسها رمزًا دينيًا ؛ ولذا فكما سوف نرى فقد دافع المسلمون الذين فقدوا كل رغبة فى طاعة العباسيين – رغم ذلك – عن المبدأ القائل بأنه يجب الإبقاء على الخلفاء العباسيين حتى وإن كانوا مجردين من السلطة التنفيذية كرمز للحكومة الشرعية ، ووحدة المسلمين.

وكان فقد العباسيين للسيطرة الفعلية على إمبراطورية امتدت من الأطلسى إلى آسيا الوسطى أمرًا مذهلا حقًا ، والمذهل أكثر تكرار الاتفاق بين العباسيين ومغتصبى أراضى إمبراطوريتهم على تغطية كل خسارة بتوهم احتفاظ الخليفة بالسيادة النظرية الكاملة على الإقليم فى الوقت الذى يمنح فيه السيطرة الفعلية المغتصب ، وكرمز لهذه السيادة كان الحاكم الفعلى – وغالبًا ما كان يطلق عليه أمير أو قائد – يأمر بذكر اسم الخليفة العباسى الحاكم فى صلاة الجمعة وعلى العملة ، وبحلول القرن الرابع هـ/ العاشر م أطلق هؤلاء الحكام – ومنهم البويهيون – على أنفسهم "الملوك" (ومفردها ملك) ؛ وهو لقب كان يستخدم فى فترة ما قبل الإسلام ، ونظرًا للتداعيات الوثنية للملكية فقد سعى الخلفاء دومًا لفصل أنفسهم عن هذا اللقب ، وظلت الملكية و الخلافة كائنين منفصلين ، وفى مقابل الاعتراف الذى يقدمه الأمير غالبا (وليس بشكل ثابت) ما كان الخليفة العباسى يرسل إليه وثيقة رسمية يمنح الأمير بموجبها الحق فى حكم أقاليمه وأراضيه ، ومن بين الكثير من المزايا التى يقدمها هذا التبادل للرسميات أنه كان يعترف بالاتفاق المتواصل لمعظم المسلمين على المبادئ التى قد سادت عقب اختيار الخليفة الأول أبى بكر ، والمقصود بذلك هو الاتفاق على ألا يكون هناك ، وأنه لا يمكن أن يكون هناك تعددية للأمم الإسلامية . فكانت هناك أمة إسلامية واحدة وتحديداً وحدة لجميع المسلمين ، وكان رمز وحدتها قائداً واحداً ، وهو خليفة النبى .

وإذا كان الحاكم الرمز الشخصى لوحدة الأمة الإسلامية ، فإن المبدأ الذى كان يرمز للرغبة فى الوحدة كان الإجماع أو الاتفاق ، وقد أجمع كلٌ من الشيعة وتلك الجماعات التى أطلق عليها فيما بعد أهل السنة على صحة الحديث الشهير القائل : "ما كان لأمتى أن تجتمع على باطل أبداً " ، وقد سبقت نظرية معظم الجماعات الشيعية على نحو ما إلى توقع الحاجات السياسية الأساسية للأمة الإسلامية ، وأعطت وسيلة دقيقة للوفاء بها بشكل كامل : فقد كانت بحاجة إلى قائد علوى يتم اختياره طبقًا لمبدأ محدد ، واعتبرت هذا القائد أصدق المفسرين للإسلام فى عصره ، واعتقد معظم المسلمين من غير الشيعة أن الله قد أراد لقائد الأمة الإسلامية أن يتم اختياره عن طريق نوع ما من العملية التشاورية. وتجاوز الأمر ذلك الحد ولم يتفقوا على الإجراء الذى سوف يتخذ فى هذه العملية التشاورية أو مدى سلطة القائد الذى يتم اختياره هكذا وآمنوا بالرسالة التاريخية للأمة والتى لن تكون " الإجماع على باطل " على المدى الطويل .

وقد أدرك المسلمون الأوائل أن الإنجاز العسكرى للأمة الإسلامية قد قصر قليلاً عن بلوغ الإعجاز ، وبالنسبة للبعض لابد و أن " معجزة "هذه النجاحات كانت دليلاً على أن قيادتهم كانت القيادة الصحيحة المناسبة لتلك الفترة .وحتى إذا لم يكن مقبولاً كتأكيد لهذه القيادة ، فقد بدا الإنجاز العسكرى للكثير من المسلمين مكسبا قيمًا للغاية لا يمكن المخاطرة به فى صراعات ذات عواقب غير مؤكدة من أجل قيادة جديدة ، ولذا فلأسباب عملية ، وللعيش داخل إطار الأمر الدينى بالإجماع فقد قبلوا القيادة التى لم تكن بالضرورة "أفضل" ما يمكن للأمة الإسلامية إفرازه ، وشعروا بأن الوحدة كانت أهم من النقاء والطهارة ، وأنه ما من قائد أو أى فرد آخر يستطيع بمفرده أن يضع القواعد والمعايير للأمة الإسلامية ؛ ذلك أنها كانت امتداداً لمعايير سائر أصحاب محمد المقربين، ولم يكن من الممكن أن يكون واضحًا للمسلمين فى الفترة التى أعقبت وفاة محمد مباشرة كيف يجب على المسلمين التعامل مع التغيرات فى هذه الامتدادات للسنة، ومع ذلك أصبح من الواضح تدريجيًا أن الإجماع كان أحد السبل للحكم على مثل هذا التغير ، ولم يكن من الممكن بالطبع لتفسيرات الإسلام التى لم تتح المجال للحكم عليها بالإجماع أن تلقى قبولاً داخل هذا الإطار.

وبوجه عام فقد كان المسلمون الذين تركز تفكيرهم على الإجماع أكثر ميلاً للتضمين عن الإقصاء ، والإبطاء عن الإسراع ، وظلوا قريبين من روح المقولة الشهيرة للقديس

توماس أكمبس: "العبد فى التفكير و الرب فى التدبير"، وفى مواضع نوقشت على نحو لم يخل من الغموض فى القرآن نجد الناس يعملون ويقترحون الكيفية التى يجب أن يعمل بها غيرهم طبقًا لفهمهم للإسلام : وسوف يقضى حكم الأمة الإسلامية على المدى الطويل بما إذا كانت أعمالهم وأوامرهم نماذج ملائمة للمسلمين مستقبلاً أم لا ، وكان تلقى المبدأ الأخلاقى مشابهًا لتلقى الحديث : فأى امرئ يمكنه التوسع فى معايير الإسلام أو نقل الحديث ، لكن الحكم الجماعى للأمة الإسلامية فحسب يمكنه قبول حديث على أنه صحيح أو الإقرار بأن مبدأ ما من المبادئ يتفق حقًا مع روح الإسلام .

وقد ارتبط هذا الموقف لتركز الفكر على الإجماع من جانب المسلمين مع المصالح السياسية والاقتصادية المشتركة للمسلمين زمنًا طويلاً ، وعلى مدى أكثر من قرنين من الزمان كان المسلمون أقلية فى إمبراطوريتهم الجديدة ، وكان قانونهم وعلمهم الدينى (لاهوتهم) بادئ الأمر بعيدين عن كونهما محكمين بصورة كاملة ، وعلى وجه أكثر تحديداً فقد كان لديهم – كما رأينا – مبادئ عامة للغاية فقط كى ترشدهم فى وضع نظرية دستورية، وبطبيعة الحال ظهرت عدة مواقف شرعية ولاهوتية (متصلة بالعلم الدينى) فى هذه القرون الأولى . وإذا كانت الأحزاب قد نجحت فى إقناع غالبية المسلمين أنه لابد لهم من اختيار موقف والنضال من أجل فرض هذا الموقف على غيرهم من المسلمين، فمن المحتمل أن تكون الإمبراطورية الإسلامية قد تقلصت وتراجعت إلى الوراء حيث مجاهل الجزيرة العربية التى خرجت منها، وأقرت الأقلية المسلمة ذات الامتيازات بمصالحها المشتركة بما يكفى تمامًا لأن تبقى وتزدهر .

وعلاوة على ذلك فالإسلام من وجهة نظر معظم أتباعه دين يعنى باستقامة التطبيق العملى أكثرمن استقامة الرأى والمعتقد ؛ فهناك أربعة من خمسة "أركان " للإسلام غالبًا ما يتم حصرها على أنها المبادئ الأساسية للدين الإسلامى، وهى أشياء يجب على المرء القيام بها وليست أفكاراً يجب على المرء الإيمان بها، وللحفاظ على أمة إسلامية موحدة طالب المسلمون الذين تركز تفكيرهم على الإجماع بتوحيد الأعمال العامة المطلوبة من المسلمين فى القرآن وتجنب التعارض الصريح مع التعاليم الواضحة للقرآن . وبالنسبة للباقين فعادة ما كانوا يسمحون بالتغيير ، ولم يسعوا إلى توقع حكم التاريخ مسبقًا .

ومن خلال الحكم الجماعى للأمة الإسلامية – وخاصة العلماء – أصدر التاريخ حكمه ببطء ولكن على نحو يتعذر تغييره ، ولم يكن هناك آنذاك ولم يحدث أبداً منذ ذلك

الحين أن كان هناك إجماع حتى على منهج الإجماع ، فهل كان الإجماع بين أهل المدينة أو بين العلماء أو بين جميع المسلمين ؟ وتوضح نشأة آراء مقبولة على نطاق واسع رغم غموض وقابلية تعريف الإجماع للتغير كيف كان المسلمون عازمين بقوة على الاحتفاظ بدرجة ما من الوحدة ، وغالبًا ما كان هذا الإجماع يتحقق بفضل السماح بأن يكون هناك تنوع محدود للمواقف على نحو مقبول بشأن مسائل معينة، وهكذا نشأت المذاهب الفقهية المختلفة التى توصل كل منها إلى قبول الآخر (على مضض أحيانًا) .

وكان العلماء المنشغلون بالإجماع قادرين على الاحتفاظ بالإحساس بأنهم كانوا يعملون داخل إطار تقليد مشترك فقط عن طريق نظرات عجلى متواصلة إلى الوراء إلى نهج معين لذلك التقليد الذى كانوا يتوسعون فيه ويطورونه ، ومن ثم كان التعاطف القوى من جانب كل مذهب من المذاهب القابلة للتوسع والتطوير نحو مؤسسيه ، ونحو أصحاب محمد الذين أصبحت ممارساتهم وعاداتهم مرجعًا مشتركًا لهذه المذاهب، وقد زاد هذا التعاطف بشكل فعلى مع تراجع عهد الصحابة فى الماضى البعيد وفى الوقت الذى أصبحت فيه دراسة الحديث علمية على نحو أكثر إحكامًا وتوسعًا فى محاولاتها لربط كل حديث بأحد الصحابة المعروفين .

ولم يتسنَّ للإجماع أن يخلق مواقف مميزة للمسلمين الذين تركز تفكيرهم على الإجماع إلا بعد تجربة تاريخية جديرة بالاهتمام ، وكان الاتفاق بشأن مجموعة الأحاديث الصحيحة والسنة فى أدق معانيها عنصرًا أساسيًا فى نشأة مذهب محدد لأهل السنة ، لكن مثل هذا الاتفاق كان بطيئًا فى المجىء ؛ وعلى سبيل المثال فمن بين الكتب الستة للحديث التى من المفترض أنها صحيحة ومعترف بها لدى أهل السنة نجد أن سنن ابن ماجه (المتوفى فى ٢٧٣ هـ/ ٨٨٧ م) بدأ قبولها على أنها صحيحة فى القرن الخامس الهجرى فقط ، ويبدو أن مسلمى شمال أفريقيا لم يقبلوا بصحتها أبدًا ، ورغم ذلك فقد ظلوا من أهل السنة سواء من وجهة نظرهم الخاصة أو من وجهة نظر مسلمى الشرق الأدنى، وفى تناوله للحديث - كما هو الحال فى الكثير جدًا من الجوانب الأخرى- فقد ظهر مذهب أهل السنة الأكثر تحديدًا والطائفى بشكل واضح لدى الأجيال اللاحقة تدريجيًا فقط ، وكان بعيدًا عن كونه موسعًا ومتطورًا بشكل كامل فى الفترة التى يتناولها هذا الكتاب (٦) .

وتتمثل إشارة أخرى مفترضة لمذهب محدد لأهل السنة فى العقيدة القائلة بأنه كانت هناك أربعة مذاهب فقهية فحسب مقبولة لدى أهل السنة ؛ وتقوم هذه العقيدة على الجدل بشأن توقف الحق الفردى فى جلب أفكار جديدة إلى الفقه الإسلامى عن طريق تفسير القرآن والحديث وذلك فى أواخر القرن الثالث عندما توفى مؤسسو المذاهب الأربعة ، وحفنة من أهم أتباعهم ، وبعبارة فقهاء المسلمين التقليدية فإن "باب" التفسير الفردى قد أغلق، وبينما من الصحيح أن فقهاء المسلمين فى أواخر القرن الثالث هـ / التاسع م كانوا مقتنعين بشكل متزايد بأنه لم يعد هناك مجال للتفكير الفردى بشأن الفقه ، فمن الصحيح أيضًا أنهم لم يكونوا متفقين على أى من هذه المذاهب القائمة الصحيح ، ولم يُقدر لهم أن يتفقوا على مدى قرون ، وفى سوريا كان المذهب الفقهى للأوزاعى السائد حتى نهاية القرن الرابع الهجرى وظل قائمًا فى القرن الخامس ، وما من شك فى أن أتباعه اعتبروا أنفسهم مقبولين على نطاق واسع على أنهم من أهل السنة ومع اختفاء مذهبهم لم يكن من الممكن اعتباره ضمن المذاهب الأربعة الصحيحة . وتأسس مذهب داود بن على بن خلف (المتوفى عام ٢٧٠هـ) أو مذهب الظاهريين ومذهب الطبرى (المتوفى عام ٣١٠هـ) خلال أو بعد وقت قصير من الفترة التى أغلق فيها باب التفسير الفردى ، وقد وجد كلا المذهبين مؤيدين ذوى نفوذ فى القرن الرابع ، واعتبر أتباع المذهبين أنفسهم وغالبًا ما تم قبولهم على أنهم من أهل السنة . وبحلول القرن السادس كانت هذه المذاهب الفقهية الثلاثة قد اختفت بالفعل ولم يعد لها وجود ، وكما هو الحال بالنسبة لكتب الحديث الستة فإن تعريف الاستقامة السنية الشرعية يعكس مجموعة من الآراء التى نشأت فى القرنين الرابع والخامس الهجريين وترسخت فى القرن السادس الهجرى .

وفى الوقت الذى أخذ يزداد فيه صرامة حدد مذهب أهل السنة و بأثر رجعى تاريخًا مبكرًا فى العهد الإسلامى كنهاية للفترة التى كانت فيها أنواع معينة من التأمل الإبداعى مباحة للعلماء المؤهلين ، ويجب ألا نخلط بين الوقت الذى نشأ فيه هذا الرأى والتواريخ التى أختيرت فيما بعد علامة على نهاية عصر كلاسيكى ، وقد اعتقد كثير من المسلمين الذين عاشوا فى القرن الرابع الهجرى وأوائل القرن الخامس الهجرى – وهى الفترة التى يتناولها هذا الكتاب– أنهم كانوا يعيشون فى فترة لم تنته فيها قائمة المذاهب الفقهية والأحاديث المقبولة ، وبعبارة أخرى فقد كانت فترة كان تعريف مذهب

أهل السنة فيها لا يزال غير ثابت و، كان يميل فيها لأن يكون أكثر شمولاً عما أصبح عليه في الفترات اللاحقة .

ورغم ذلك كان هناك كثير من الأسباب التى أوجبت وجود تحرك دائم نحو تعريف أكثر إحكامًا لما كان وما لم يكن مقبولاً بالنسبة لأهل السنة ، وبمرور الوقت أصبح مذهب أهل السنة صارمًا ؛ ويرجع ذلك ببساطة إلى أن الحكم الجماعى للأمة الإسلامية قد أوجد مواقف بشأن عدد كبير من القضايا ، لكن الظروف السياسية للأمة الإسلامية كانت حافزًا أكبر لتحديد الشكل السنى للإسلام ، وعندما فقد الخلفاء العباسيون سيطرتهم الفعلية على أقاليم واسعة من الإمبراطورية الإسلامية، أصبح من الواضح أنه من غير الممكن للمسلمين الاعتماد على حكومة مركزية للحفاظ على أمة الإيمان بين المسلمين وإمعانًا فى خلط الأمور بصورة أكبر كانت معظم النظم الحاكمة الجديدة فى القرن الرابع شيعية ، وتأسس معظمها على أيدى رجال من المناطق الخارجية بالشرق الأدنى من البدو أو ساكنى الجبال الذين كان اهتمامهم ضئيلاً بالنقاط الدقيقة لدين رعاياهم من سكان المدن ، ورأى أهل السنة أنه فى وجود حكومات غريبة ومعادية أحيانًا يتعين عليهم الاعتماد إلى حد كبير على أنفسهم للحفاظ على إنجازات المسلمين الأوائل الذين تركز تفكيرهم على الإجماع ، ومنع التأمل المنحرف من جذب الأمة وتشتيتها فى اتجاهات كثيرة تمزق وحدتها على نحو يتعذر معه الإصلاح ؛ ولذا فقد سعى عدد متزايد من العلماء إلى إيجاد تعريف شامل وواضح لحدود مذهب أهل السنة .

وقد حثهم على بذل هذا الجهد ما كان يقوم به الشيعة الإسماعيليون ، وأهل السنة من الحنابلة من أنشطة، ومقارنة بالإسماعيلية فقد كانت الأشكال الأخرى للمذهب الشيعى معتدلة أيديولوجيًا ، وكانت الشيعة الزيدية فى معظم جوانبها مشابهة للإسلام السنى عدا احتفاظها بالإمامة – الخلافة للمنحدرين من نسل على ، وعن طريق زعمهم أن قائدهم قد اختفى ترك الشيعة الاثنى عشرية المجال المختلط والخطر الكامن في سياسة الخلافة في أواخر القرن الثالث. ورغم ذلك فقد رفض الفرع الإسماعيلي من الشيعة تناسي مطلبهم . وأدت ثورة إسماعيلية ناجحة فى تونس إلى منح أحد العلويين الأحياء السيطرة على جزء مهم من العالم الإسلامى وفى عام ٨٥٣ هـ فتح المنحدرون من نسله مصر حيث حكم الفاطميون ، كما عُرِفَتْ هذه الأسرة العلوية الحاكمة حتى منتصف القرن السادس الهجرى .

واتخذ الفاطميون لقب الخليفة ، وطالبوا بمنح السلطة المذهبية للإمام العلوى من قبل معظم أشكال المذهب الشيعى ، ولأول مرة يلقى هذا النوع من المذهب الشيعى تأييد من الحكومة ، وأخذت القواعد والمبادئ الفقهية والأعمال المتصلة بعلم الدين وغيرها من التعبيرات الخاصة بهذا التفسير للإسلام تتدفق من أقلام أنصار الفاطميين فى القاهرة، وقام الفاطميون الإسماعيليون بتنظيم الدعاية بعناية أيضًا ، ونجح وكلاؤهم بصورة مذهلة فى إنشاء جماعات سرية للإسماعيليين فى أنحاء الشرق الأدنى الإسلامى. فقد أرغم التعريف المحكم لهذا الشكل من أشكال المذهب الشيعى ، والتحدى المباشر لاتخاذ قائده لقب خليفة فى معارضة صريحه ومعلنة للخلافة العباسية رمز الإسلام الذى تركز فكره على الإجماع ونشاطه التبشيرى الناجح ؛ كل هذه الأمور أرغمت غير الشيعة على تحديد موقفهم تجاه الشيعة ؛ وأن يصبحوا بدورهم أكثر طائفية .

وكان الحنابلة على استعداد للرد على هذا التحدى حتى قبل ظهور الفاطميين؛ فالمذهب الحنبلى مذهب فقهى ومتصل بعلم الدين ، وقد أصر الحنابلة على إيجاد حلول للمسائل من خلال الأحاديث متى كان ذلك ممكنًا ، وبالمثل فقد أصروا على وجوب احترام جميع صحابة محمد المقربين، وقد هال الحنابلة اتهام الشيعة لبعض الصحابة فى الوقت الذى كانوا يجلون فيه عليا، وهو ما اعتبره الحنابلة روحا وثنية، وفى بغداد مقر الخلافة أصبح المذهب الحنبلى حركة شعبية حقيقية ؛ ويرجع ذلك بصورة جزئية إلى أنه بدا كما لو كان يقدم علاجا لضعف الخلافة السنية وما صاحب ذلك من تردى أوضاع حاضرة الخلافة، وأحس الحنابلة بأنه يجب على المسلمين القيام بعمل فردى لمكافحة البدع التى دخلت الأمة الإسلامية منذ زمن الصحابة، وكان الحنابلة الأكثر نشاطًا فى بغداد فى مطلع القرن الرابع بين سائر الجماعات الدينية فى القيام بالمظاهرات الشعبية التى أسهمت بشكل كبير فى زيادة صرامة الحدود بين الجماعات الدينية؛ (٧) نظرًا لأنها كانت توجه ضد الجماعات الدينية الأخرى (أتباع الطبرى ، والشيعة وهلم جرًا)

وقد دفع الخوف من زيادة صرامة الحدود والانزعاج للهياج الحنبلى الخليفة العباسى نفسه إلى إيجاد تسوية بشأن الروح الشاملة للإسلام الذى تركز فكره على الإجماع، وفى عام ٣٢٣هـ وبسبب " إملائهم شروطًا على الناس" وإحداث قلاقل أصدر الخليفة مرسومًا يعلن فيه أنه إذا استمر الحنابلة فى نهجهم ولم يرجعوا عنه فسوف يعمل فيهم النار والسيف، وعلى نحو له مغزاه اتهمهم المرسوم بـ" نسب الكفر والضلال إلى حزب (شيعة) آل النبى."، ووضع المرسوم – ضمنيا – الحنابلة على النقيض

مع الغالبية العظمى من المسلمين الذين كانوا يدعون بعضهم البعض كفاراً فى الظروف غير العادية فقط ، ومن المرجح أن المفكرين الحنابلة قد رفضوا اتهامهم بأنهم أطلقوا على الشيعة كفاراً ، لكن موقفهم تجاه أى شيء اعتبروه انحرافا عن الإسلام كان متشدداً إلى حد أنه ربما بدا لضحاياهم كما لو أنهم قد عاملوهم على أنهم كفار (٨) .

ولذا فقد كان للمذهبين : الإسماعيلى، والحنبلى، دور واضح فى خلق مذهب محدد على نحو أكثر صرامة لأهل السنة فى القرون اللاحقة ، لكن مثل هذا التحديد أبطأ فى المجيء حتى فتح السلاجقة ممالك البويهيين ، وكانت الفترة التى يتناولها هذا الكتاب قرناً ونصف من الانسياب والتدفق بين رأيين واضحين نسبيًا من الآراء السنية التقليدية من وجهة نظر المسلمين اللاحقين حول العلاقة بين الحكومة والمجتمع، وكما رأينا فقد تفوق الملوك البويهيون على الخلفاء العباسيين الذين طوقت إمبراطوريتهم فى وقت من الأوقات العالم الإسلامى بأسره تقريبا والذين ادعوا درجة من السلطة الدينية على كافة المسلمين، وأعقبت البويهيين الأسرة السلجوقية الحاكمة فى أواخر القرن الخامس الهجرى / القرن الحادى عشر الميلادى ، والسادس الهجرى / القرن الثانى عشر الميلادى والتى أعادت حكومتها توحيد غرب آسيا فى إمبراطورية مارس عليها السلاجقة – رغم ذلك – سلطة أكثر تراخيًا من العباسيين .

وربما تكون الحكومة والمجتمع قد تغيرا سريعا وعلى نحو له دلالته فى أواخر العهد العباسى ومطلع العهد السلجوقى كما حدث فى العهد البويهى، ورغم ذلك فقد كتب علماء الفقه الإسلامى وخبراء الإدارة فى العهدين العباسى والسلجوقى تقارير عن الحكومة فى هذين العهدين اللذين يعتبران من المراحل المرجعية التقليدية للكثير من الأجيال اللاحقة فى الشرق الأدنى الإسلامى، ونظراً لأن حكام كلتا الحكومتين كانوا من أهل السنة ، فقد كانت آراء العباسيين والسلاجقة تقليدية بالنسبة لأتباع السنة وكان لها تأثير مهم على النظرية السياسية الشيعية أيضاً، وقد وقف العهد البويهى بين هاتين المرحلتين المرجعيتين الأصيلتين ، ولم يبلغ أبداً مقام خلفه أو سلفه؛ ومن ثم فقد كان ينظر إلى ذلك العهد – ومازال ينظر إليه – على أنه فترة انتقالية .

وقد ذكرنا بالفعل التعريف العباسى لعالم الأفكار السياسية والاجتماعية الذى يوجهه الإمام – الخليفة ، وهو مثل أعلى تم تطويره والتوسع فيه بصورة كاملة إلى أقصى درجة فى القرن الثالث ، ثم اختفى مع إخفاق الحكومة العباسية فى مطلع

القرن الرابع، وبحلول النصف الأخير من القرن الخامس ، وهى الفترة التى غالبا ما يطلق عليها الإحياء السنى ، وهو تعريف جديد كان آخذاً في الظهور كي يناسب الحكام السلاجقة الجدد لغرب آسيا، وكان يطلق - فى هذا التعريف الجديد - على الحاكم لقب جديد وهو السلطان، وعلى الرغم من أن السلطان كان حامى الإسلام ككيان لاستقامة الرأى والعقيدة ، وككيان إقليمى ، لم يكن بإمكانه أن يزعم أنه يفوض السلطة لمن هم دونه كما زعم الإمام الخليفة؛ وعلى سبيل المثال فالرجال الذين كانوا يعينون من قبل السلطان كقضاة غالبا ما كانوا يعينون كقضاة اسما فقط وليسوا كمفوضين عن السلطان ولكن عن الخليفة العباسى الذى كان من بين أسباب الإبقاء عليه إعارة اسمه لمثل هذه التعيينات من قبل السلطان، وهكذا كان السلطان حكما وليس مرشداً للمجتمع الذى كان يحكمه من هذه الناحية .

ومن ناحية أخرى فقد كان السلطان حكما أكثر من كونه مرشدًا ، حيث كان أقل قدرة من الخليفة على إصدار مرسوم بشأن تغيير المركز الاجتماعى لأى شخص، أما الحاكم العباسى- بوصفه إماماً خليفة - فكان يمكنه من الناحية النظرية رفع رجال إلى مراتب الشرف وتجريدهم من مراتب الشرف تلك حسب رغبته، وبحلول العهد السلجوقى كان الناس أقل اعتمادا على الاعتراف بمركزهم الاجتماعى من قبل الحاكم ، وهكذا كان الحاكم مقيداً بصورة أكبر فى عدد المرشحين المحتملين لأى مركز اجتماعى بالتعيين، وبالطبع فهذا الاختلاف يكون نسبيا فقط ، وكانت الامتيازات الموروثة للوضع الاجتماعى والشرف أكثر بكثير فى المجتمع العباسى عنها فى المجتمع الأمريكى اليوم، وكان هناك تحرك اجتماعى أكثر بكثير بين رعايا السلاجقة عما كان مقدرا أن يكون مسموحا به فى النظام الذى وصفه " Mano مانو " المشرع البراهمى (نسبة للبراهما أو الذات العليا فى الفلسفة الهندوسية) ، ومع ذلك كان التحول قابلا للتمييز فى نواح عدة من نواحى الحياة .

وقد ذكرنا أن المجتمع البويهى كان يتميز برسمية الروابط بين الأفراد وعدم رسمية الروابط داخل الجماعات التى لم تكن مجرد سلاسل لمثل هذه الروابط الفردية. ومن هذه الناحية أيضا شهد العهد البويهى تحولاً فى الأجواء التى كان يعتقد أن الرسمية أو عدم الرسمية مناسبة فيها، وقد أعطينا بالفعل صورة وصفية موجزة للثلاثمائة سنة الأولى من عمر النظرية السياسية الإسلامية ، وصورة وصفية أكثر

إيجازاً للتطور الفعلى للحكومة المركزية فى نفس الفترة ، وكما رأينا فقد حاولت النظرية أحيانا تبرير التجربة التاريخية ، لكنها أصبحت بفعل ذلك أقل مرونة نظراً لثقل هذه المبررات ، واستمر تطور الممارسات الحكومية الفعلية يسير بخطى أسرع، وكانت هناك صرامة متزايدة فى كثير من الأشكال المباحة دينيا، وفى الحياة الخاصة استمرت هذه الأشكال تستخدم على نطاق واسع لأغراضها الأصلية ، ولكنها كانت تستخدم على نحو متزايد فى الحياة العامة ليس لأغراضها الأصلية ، ولكن للدلالة على الاحترام المتواصل من جانب المستخدم للتطبيق الخاص للأشكال الإسلامية ؛ ولهذا السبب يرجع إظهار المجتمع البويهى رسمية الروابط بين الأفراد وعدم رسمية الراوبط داخل الجماعات بشكل جزئى.

وكان انهيار الكثير من المؤسسات الإسلامية العامة فى العهد البويهى بتوجهها الأصلى واضحًا ولكنه لم يكن من الواضح بشكل مباشر ما سوف تقوم به الأمة الإسلامية فى مواجهة هذا الانهيار، وكانت الخلافة العباسية أهم هذه المؤسسات العامة التى توقفت عن تطبيق توجهها الأصلى ، فهل كان من الواجب أن تحل محلها خلافة مضادة قائمة كالخلافة الفاطمية حيث كان الخليفة حاكما مؤثرا وفعالاً ؟ أو أنه كان يجب إمداد أحد العلويين بالدعم العسكرى الكفيل بإيجاد إمامة زيدية فعالة فى الأراضى الإسلامية الرئيسية ؟ أو أنه كان هناك سبيل يمكن عن طريقه للصرامة الظاهرية للقانون أن تكون أقل درجة أو الحفاظ على النص الحرفى للقانون فى الوقت الذى يتم فيه تعديل أحكامه بما يتواء م مع الظروف الجديدة ؟

وقد لاقت هذه الحلول – وأكثر منها بكثير– تأييداً لكن مؤيديها عوملوا بعدم اكتراث من جانب الكثير من الحكام البويهيين الذين سمحوا لمجموعة من النظريات السياسية المختلفة بالتواجد طالما أن أحداً لم يحاول وضع أية نظرية منها موضع التنفيذ ، وهو الأمر الذى كان يمكن أن يشكل تهديداً مباشراً للحكم البويهى، وكما سوف نعرض فيما يلى فقد كان البويهيون من الشيعة – على نحو ما – غامض لكنهم أبقوا على الخلافة العباسية فى بغداد لقيمتها كرمز عام، وربما يكون اتباع مذهب الكلبيين حيال مثل هذه القضايا – وهو ما لم يظهره البويهيون وحدهم بل والكثير من الأسر الإسلامية الحاكمة المعاصرة لهم – قد أفقد هؤلاء الحكام احترام بعض رعاياهم الحريصين على الشكليات من الناحية الأخلاقية، ولكنه أتاح بدوره لهؤلاء الرعايا

نطاقًا من الرعاية لا يضاهيه سوى ما شهدته بضع فترات من تاريخ الشرق الأدنى الإسلامى، ولم يفرض أى بلاط لأى حاكم من هؤلاء الحكام أى معيار واحد للاستقامة الدينية أو حتى الذوق من أجل الرعاية التى تدفقت على علماء الدين والفلاسفة وعلماء الفلك وأهل العلم المكتوب على اختلاف صنوفه الذين كانوا موضعًا للإعجاب فى تلك الفترة ، وليس بالمستغرب أن يفر ابن سينا – الذى سوف يمتد أثره فى الفلسفة والطب طيلة قرون عقب وفاته فى ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م – من شرق إيران عندما فتحها محمود الغزناوى أحد النسل الجديد للحكام السنيين المتشددين الذين ظهروا فى نهاية تلك الفترة، وكما كان متوقعا فقد طلب ابن سينا الملجأ فى بلاط البويهيين الأكثر تسامحا ولدى أسرة حاكمة ذات فكر مشابه فى غرب إيران.

وكان تسامح البلاط البويهى ملائمًا تمامًا لسعة الأفق التى كانت تميزالكثير من الحياة الفكرية فى تلك الفترة ، وتم القيام بعمل ترجمات عربية عديدة لأعمال الفلاسفة العظام فى فترة سابقة نوعا ما، وبحلول العصر البويهى كان الفلاسفة الإسلاميون (وبعض الفلاسفة المسيحيين واليهود بالشرق الأدنى من الناطقين بالعربية) على دراية تامة باستخدامهم الخاص للأسلوب التحليلى والتأملى الذى وجدوه فى هذه الترجمات. ورغم ذلك فقد اتخذت الأعمال التى كتبها الفلاسفة وعلماء الدين المسلمون فى علاقة غير مؤكدة بالمعتقدات الرئيسية لمعظم المسلمين، ولم يكن الفكر التأملى الإسلامى قد كشف بعد عن نقاط الاتفاق تلك التى سوف تضفى صفة مشتركة على تاريخه اللاحق.

وغالبًا ما يشار إلى أن هذه الصفة المشتركة جاءت فى بداية القرن الرابع؛ وعلى سبيل المثال فقد كتب أ . ج وينسينك أن الأشعرى عالم الدين الذى توفى فى عام ٣٢٤هـ فى بداية الفترة التى نتناولها تماما " يتميز بكونه قد تغلب على كراهية العلماء المسلمين الأقدمين للديالكتيك (الجدلية الهيجلية) فى بنود الإيمان ، وذلك من خلال استفادته الناجحة منها فى محاربة المعتزلة وزعماء الطوائف الأخرى الذين اشتبه فى هرطقتهم ، ولذا فهو مؤسس السكولاستية (علم الكلام) القويمة. "، ورغم ذلك كان حق الأشعرى فى نيل هذا الامتياز طوال حياته وفى القرن التالى موضع جدل وخلاف محتدم ، وكراهية العلماء المسلمين للديالكتيك لاسبيل للتغلب عليها، وكان الموقف الرائد – وإن لم يكن الغالب أبدًا – للأشعرية إنجازًا للمفكرين السلاجقة الأوائل كالجوينى (المتوفى عام ٤٧٨هـ) والغزالى (المتوفى عام ٥٠٥هـ)، وفى القرن ونصف القرن اللذين تخللا تلك الفترة نمت الطوائف الأخرى وازدهرت بما فيها المعتزلة ، وكشفت الشروح المنظومة للفكر الإسلامى عن تنوع نادرًا ما يضاهى فى الفترات اللاحقة (٩) .

وقد تمخضت هذه المناقشة الأوسع نطاقا ، والأكثرتحرراً ، والأقل توجيها لعلم الدين والفلسفة عن تعبيرات عن الشك الدينى الذى نادراً ما كان له مثيل فى العصور اللاحقة أيضاً، فها هو أبو حيان التوحيدى الملم بالعديد من الثقافات يحمل أبا سليمان أحد أبرز المفكرين فى عصره على التعبير عن هذا الشك فى حوار يفترض أنه جرى بحضور ابن سعدان وزير ملك العراق البويهى ، وعندما سئل أبو سليمان عن سبب إيمانه بالإسلام عندما زعم أن سائر الجماعات الدينية متساوية فى قدرتها على الدفاع عن مواقفها أجاب قائلا : " ذلك أن له وقاراً ليس لأى (دين) آخر ؛ أعنى (أننى أشعر بهذا الوقار لأننى ولدت فيه ونشأت فيه وتغذيت على حلاوته وتعودت على ما يمارسه أتباعه. إننى أشبه برجل دخل فناء خان نهاراً يطلب الفيء للحظة فى وقت كانت فيه السماء صافية، وأخذه صاحب الخان إلى غرفة دون أن يسأل عن حالته أو صحته، وبينما هو فى موقفه هذا يجد فجأة سحابة قد تفتقت وانهمر منها مطر غزير. وتسرب الماء إلى الغرفة ، فنظر الساكن إلى الغرف الأخرى فى الخان ورأى الماء قد تسرب إليها هى الأخرى ورأى الوحل فى فناء البناء ، وفكر فى البقاء حيث كان ، وألا ينتقل إلى غرفة أخرى ، (ذلك أنه إذا بقى) فبإمكانه أن ينعم بالراحة وتجنب تلطيخ ساقيه بالوحل الكثيف فى الفناء ، (وهكذا) مال إلى أن ينتظر صابراً فى غرفته ويبقى حيث وجد نفسه، فهذا الرجل مثلى عند مولدى ، لم أكن أستطيع التفكير ، ثم قام أبواى بتنشئتى على هذا الدين دون أن تكون لدى خبرة سابقة به ، وبعد ذلك اكتشفت عندما درسته وبحثت فيه عن كثب أن سبله تشبه سبل الأديان الأخرى ، (ومع ذلك) اعتبرت بقائى فيه صابراً مسلكا مغرياً أكثر من أن أتخلى عنه ، نظراً لأنه كان بإمكانى تركه والميل إلى (دين) آخر ، فقط لو أنه كانت لدى أفضلية الاختيار لذلك (الدين) وميل إليه يفوق (دينى الحالى)، ورغم ذلك لم أجد أى دليل فى صالحه دون أن أجد دليلا مماثلا لدين آخر يقابله." ، ولا غرو أن كان ذلك العصر عصر أبى العلاء المعرى ؛ أعظم شعراء المذهب الشكى الذين عرفهم العرب ، وعصر البيرونى ؛ أنزه مراقب للمجتمعات غير المسلمة عرفه الشرق الأدنى الإسلامى ما قبل المعاصر [١٠].

وقد جعل نشاط الحياة الثقافية وتنوعها فى ذلك القرن ونصف القرن " آدم ميز " أحد أكثر المؤرخين الأوربيين للشرق الأدنى الإسلامى ما قبل المعاصر نفاذ بصيرة

يطلق على تلك الفترة " نهضة الإسلام"، وإذا لم يكن هذا الوصف ملائمًا تمامًا (لما كان يجرى بعثه من جديد) فما كان لأحد أن ينكر الازدهار العظيم لثقافة عصره ، ذلك الازدهار الذى لم يأت بابن سينا والبيرونى فحسب ، بل وبالكثير من الرجال الآخرين المعروفين حتى للعلوم الأوربية فى القرون الوسطى، ولم يأت الحكم البويهى بهؤلاء الرجال، ومن غير المحتمل أن معظم الحكام البويهيين كان لديهم أى فهم للأعمال التى قاموا هم أو كبار مسئوليهم برعايتها، ومع ذلك فقد كان لدى كاتب ذلك العصر فرصة أفضل للرعاية نظرا للتنافس بين الكثير من قصور الحكم الصغيرة التى كانت تقدم الرعاية آنذاك وليس بلاط إمبراطورى واحد، ونظراً لأنه لم يكن من الممكن فرض أى معيار واحد للذوق أو الاستقامة الدينية كثمن للرعاية حتى إذا لم يكن الحاكم ذا أفق واسع ، فالكاتب الذى كان يجد أن آراءه بدأت تحمل الإساءة كان يتعين عليه فقط أن يسافر مسافة مائة ميل أو نحوها كى يجد حاكمًا قد تسره آراؤه ، وعلاوة على ذلك فكما رأينا فقد كان عصراً لم تكن مكانة المرء فيه تتوقف على اعتراف الحكومة المركزية بها كما كان الحال فى العهد العباسى ، أو متوارثة كما سوف يصبح الحال فى العهد السلجوقى ، ولذا فقد كان عصراً وجد فيه الناس تنوعًا أكبر وأرحب لطرق الاعتراف بمكانتهم ورعايتهم ، وكشف إنجازهم العظيم عن اللهفة التى تابعوا بها هذه الطرق .

وسوف ينكر بعض المؤرخين أن مجتمع جنوب العراق وغرب إيران ازدهر فى القرنين الرابع والخامس مؤكدين بالأدلة أنه كان هزيلاً ومنهكًا، وسوف يجد هؤلاء المؤرخون تأييداً فى روايات كثير من الكتاب الذين عاشوا فى تلك الفترة واعتبروا أنفسهم يعيشون فى عصر انحطاط ، وعلى مدى مائتى عام أعقبت انهيار الخلافة العباسية ظلت بغداد أهم مركز للفكر الدينى الإسلامى، لكن بغداد تلك كانت قد تجردت من هيبة الحكم الإمبراطورى ومن الأقاليم الشاسعة التى كانت إيراداتها تمد مظاهر الترف فيها وعدد سكانها الضخم بأسباب البقاء والحياة، ولم تكن الإيرادات الإمبراطورية التى ضاعت فحسب ، بل ضاعت معها أيضًا أرباح تجارة النقل من البلدان التى تحد المحيط الهندى إلى عالم البحر الأبيض المتوسط ، حيث بدأت هذه التجارة فى التحول من طريق الخليج الفارسى الذى كان يفيد العراق إلى طريق البحر الأحمر الذى كان يفيد مصر ، وكما أشرنا فى معرض حديثنا من قبل فمن المفهوم ضمنيا فى العقيدة الإسلامية بالقدوة الكاملة ممثلة فى حياة محمد ، والقدوة العظيمة

ممثلة فى حياة صحابته المبدأ القائل بأنه كلما بعد المرء تاريخيا عن زمن محمد كان من المرجح أن يصبح تأثير الأسوة بمحمد عليه أقل وأضعف، وزعم علماء بغداد الذين كانوا يجلسون على مرأى من قصور العباسيين الخربة وأحياء المدينة شبه الخاوية أنهم رأوا الدليل المادى على أن هذه العقيدة كانت صحيحة، وكان لدى أهل العراق من ذوى النفوذ مبررات إقليمية ومبررات تتصل بعلم الدين للاعتقاد بأن اختفاء الحكم الفعلى من قبل إمام – خليفة كان دليلاً آخر على فساد الذمم " الفساد (المتزايد دومًا وأبداً) بمضى الزمن"؛ فعملوا على تقوية وتعزيز الاتجاه العام لدى علماء الدين الإسلامى لقبول هذه العقيدة.

وإذا كانت الأمة الإسلامية – بصفة عامة – بحاجة إلى أى تأكيد لهذا الفساد ، فيبدو أن النجاحات العسكرية للبيزنطيين المسيحيين ضد المسلمين قد قدمت مثل هذا التأكيد فى أبلغ صوره وأشكاله؛ فقد لزم البيزنطيون الجانب الدفاعى طيلة أجيال لا حصر لها، حتى أنه كان من الصعب على المسلمين إدراك أن الحكومات الإسلامية فى شمال سوريا وشمال العراق لم تكن ندا لخصومها المسيحيين، وكان المسلمون فى هذه المناطق على مدى فترة طويلة من القرن العاشر و مطلع القرن الحادى عشر يخوضون حروبا يائسة لمنع التوغل المتزايد دومًا للجيوش البيزنطية ، حتى أنه روى أن أحد هذه الجيوش قد توغل بعيدا حتى بلغ ضواحى فلسطين.

وكثيراً ما علق المؤرخون الغربيون الذين تأثروا بالأهمية الكبيرة للحركة الصليبية بالنسبة للعالم الأوروبى على رد الفعل المخفف نسبيا للمصادر الإسلامية تجاه وصول الحملة الصليبية الأولى إلى فلسطين فى عام ١٠٩٦ م، وعندما نطالع تاريخ المسلمين للقرن السابق يمكن فهم رد الفعل المخفف هذا بسهولة فقد وقعت الهزة العنيفة قبل وصول الصليبيين الأوربيين الغربيين بمائة وثلاثين عامًا . وبالنسبة للبيزنطيين فقد كانت حروبهم ضد المسلمين نوعا من الحملات الصليبية بالفعل ، واعتقد الصليبيون الغربيون أنهم جاءوا بدعوة صريحة من البيزنطيين الذين ادعوا طويلا أن لهم حقًا ما خاصًا فى حماية المسيحيين و الأماكن المسيحية المقدسة فى الشرق الأدنى ؛ ولذا لم يكن إيمان المسلمين بمواصلة هذه الحروب مع الحملات الصليبية مختلفًا تمامًا – هكذا – عن الفهم المسيحى لهذه الأحداث.

ومن المحتمل أن كثيراً من المسلمين كانوا مدركين للتحول فى حظوظ الحرب مع بيزنطة فى عام ٣٥١هـ / ٩٦٢م عندما استولى الإمبراطور البيزنطى على حلب مؤقتا وبعد تسعة أيام من أعمال السلب والنهب فيها ساق عشرة آلاف طفل مسلم فى الأسر، وعندما سمع أهل بغداد بما حدث فى حلب توجهوا إلى قصر الخليفة حيث وقفوا بأبوابه أثاروا صخباً وجلبة ، مطالبين الخليفة بالكتابة لجميع الأمصار وحشد الجيوش ، وبالطبع لم يستطع الخليفة فعل الكثير عدا مناشدة الملك البويهى الذى كان الحاكم الفعلى للعراق ، وانتشر الذعر والهلع فى أنحاء العالم الإسلامى ، وفى عام ٣٥٢هـ/ ٩٦٣م وصل ستمائة من المقاتلين المسلمين المتطوعين من خراسان إلى الموصل التى كانت مهددة بالهجوم البيزنطى أيضا(١١).

ومن سىء لأسوأ أعاد البيزنطيون فى عام ٤٥٣هـ الاستيلاء على طرسوس بصفة دائمة بعد أن ظلت فى أيدى المسلمين طيلة ثلاثمائة عام ، وحوّل البيزنطيون المسجد الذى كان بها إلى إسطبل، وفى العام التالى انطلق ما يقدر بعشرين ألف محارب مسلم متطوع فى الطريق الممتد ١٢٠٠ ميل من خراسان إلى الحدود البيزنطية ، وعلى نحو يرجح أنه غير واقعى حاولوا جلب عدد من الأفيال معهم. وتتضح الجدية التى نظر بها المحاربون المسلمون المتطوعون إلى التقدم البيزنطى فى خطابهم إلى ركن الدولة الحاكم البويهى للرى الذى مروا عبر أراضيه، فقد طلبوا الدخل الكامل من ضريبة الأرض بمملكته ، والتى ذكروا أنه لم تتم جبايتها إلا " لبيت مال المسلمين كى تستخدم إذا ما وقعت كارثة ، وليست هناك كارثة أكبر من أطماع البيزنطيين والأرمن فى بلادنا، وفتحهم لنقاطنا الحدودية المنيعة ، وعدم قدرة المسلمين على مقاومتهم"، ولم يكن رفض ركن الدولة الاستجابة لطلبهم بالأمر المثير للدهشة(١٢) .

واستمر البيزنطيون فى شن غارات ناجحة داخل الأراضى الإسلامية على مدى قرن ، وتلت حملاتهم – الأكثر نجاحًا – أعمال شغب عنيفة فى بغداد ، حيث عبرت الجماهير عن حالة السخط التى عمت المسلمين نظرا لأنه لم يكن يجرى القيام بأى عمل لإعادة التفوق للجيوش الإسلامية بعد أن كانت قد احتفظت به فى القرون السابقة. ولكنه لم تكن هناك أية بادرة تلوح فى الأفق لرد فعل وشيك متفق عليه بين المسلمين، واضطر الحكام المسلمون قرب الحدود إلى الدفاع عن أنفسهم ضد جيرانهم المسيحيين الأقوياء، وحالت الموارد الاقتصادية والعسكرية الهزيلة للحكومات المسلمة الأكثر بعداً

كما كان الحال بالنسبة لملوك العراق وإيران من البويهيين – بينهم وبين تولى حكم أى من هذه الولايات الحدودية ، وكانت جميع حكومات تلك الفترة تغار من بعضها البعض على نحو جعل التعاون العسكرى الفعال فيما بينها ضد البيزنطيين أمرا يصعب تحقيقه .

وكانت هذه النكسات دليلا إيجابياً بالنسبة للكثيرين على الفساد بمضى الزمن ، وزادت من تصميم معظم رجال الدين على الحفاظ على تكامل الإسلام ووحدته الفكرية فى وجه الحكومة المنقسمة التى كانت عاجزة فى مواجهة الأعداء الخارجيين ، ولاتبالى بهم أيضًا، وبعد ذلك – وفى مطلع القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى – بدأ السنى الغيور محمود الغزناوى حملاته المظفرة من جنوب شرق إيران إلى داخل الهند. وقد بدا نجاح محمود فى توسعة الحدود الشرقية للعالم الإسلامى للسنيين الأكثر موالاة على أنه تأكيد على أن الفساد بمضى الزمن قد يتوقف إلى حد ما إذا ما اختفى الملوك الشيعة كالبويهيين (١٣).

وتحقق الحل الذى كان ينشده أولئك السنيون الأكثر موالاة على صعيدين عن طريق الأتراك السلاجقة السنيين : أولهما قيام السلاجقة بالتخلص ممن بقى من الحكام البويهيين فى منتصف القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادى ، وثانيهما قيام المحاربين الأتراك من آسيا الوسطى – والذين شكلوا جيش السلاجقة – بإلحاق الهزيمة بالبيزنطيين فى مانزكرت فى عام ٤٦٣هـ / ١٠٧١م ، وهو النصر الذى وضع البيزنطيين فى موقف الدفاع ، وفتح قلب الأناضول للفتح الإسلامى ، وكما ذكرنا فقد كانت تسوية الصراع على الحدود الأناضولية فصلاً واحداً فقط فى الصراع الطويل بين القوتين المسلمة والمسيحية فى الشرق، وبعد جيل من مانزكرت جاء الأوربيون الغربيون لمساعدة البيزنطيين ، وبعد هذا الحدث وقعت قوى أوربا الغربية وبيزنطة والقوة الإسلامية فى شرك حرب دارت رحاها فى الشرق ، لكنها كانت سجالا ولم تضع أوزارها إلا مع فتوحات المسلمين لأكرا عام ١٢٩١ م ، والقسطنطينية عام ١٤٥٣م .

ولم يقتصر الأمر على الشئون العسكرية التى بدا فيها الضعف على المجتمع البويهى فى القرنين الرابع والخامس ، حيث بدا عليه أيضا التحول من الرخاء النسبى

فى العصر السابق إلى عيش الكفاف، ومرة أخرى يؤدى انحطاط العراق إلى جعل هذا التغير يبدو حادا على نحو غير ملائم، وكما ذكرنا فقد كان أهل العراق أكثر تأثراً من معظم المناطق بانهيار الإمبراطورية ، وتحول طرق التجارة، ومع ذلك كان أهل العراق لايزالون القادة الفكريين فى العديد من مجالات المعرفة الإسلامية ، ولذا فقد احتلت شكاواهم من فقر إقليمهم جزءً كبيراً على نحو غير مناسب من الأدب الذى بقى من ذلك العصر، كما أنهم شعروا أيضا بالأسى أكثر من غيرهم ؛ نظراً لأن فقرهم لم يلق تعويضاً نظير تأييدهم لحكومة مهيبة وجليلة ، وكان كثير من أهل العراق يفضل رؤية خليفة عباسى يبدد أموالهم فى عروض للعظمة والأبهة الإمبراطورية عن أن يبددها ملك بويهى فى حرب لا نهاية لها – وعادة ما كانت غير حاسمة – ضد أقاربه وجيرانه الضعفاء – على حد سواء – .

ومع ذلك لم يكن التغير فى الحياة الاقتصادية للمنطقة بأكملها – بما فيها الأقاليم التى كانت لاتزال مزدهرة بغرب إيران – مجرد إسقاط من جانب علماء العراق، فقد وحدت إمبراطورية الخلافة الإسلامية مناطق منتجة للذهب والفضة لزمن طويل ، وهو ما أتاح المجال للاستخدام الواسع لعملة ثنائية المعدن ذات معايير ثابتة للنقاء، ومع ضياع الأقاليم والولايات توقف الاتحاد ، واختلت عملة المنطقة وادت الفوضى السياسية فى أواخر العهد العباسى إلى قطع طرق الإمداد ؛ الأمر الذى أدى إلى جعل الأسعار تتذبذب بعنف، وعندما بدأ الذهب والفضة فى التذبذب بعنف بالمثل من حيث المعروض منهما ، وقيمتهما النسبية ، ومعيار النقاء الذى كان يتم سكهما إلى عملة وفقا له ؛ اضطرت الحكومات البويهية إلى إيجاد طريقة لشراء الخدمات التى لم تكن لتضر بالحكومة ماليا أو تدفع بائع مثل هذه الخدمات إلى الفرار خوفًا من الخسارة المبالغ فيها .

وتمثل الحل الذى توصلوا إليه فى الاستخدام الواسع للإقطاع (الجمع : إقطاعات) ، وهو تسوية مالية يتم بموجبها تخصيص مصادر الدخل الحكومى لموظفين أو متقاعدين حكوميين بعينهم، ونظراً لأن الجزء الأكبر من مصادر الدخل الحكومى كان من الضرائب على الزراعة ؛ فقد شكلت مخصصات الدخل من الخراج أو ضريبة الأرض الفئة الكبرى من الإقطاعات، ورغم ذلك كان يمكن تخصيص أى مصدر حكومى للدخل بشكل فعلى كإقطاع – حتى حقوق الماء أو حقوق الاستخدام – ومن خلال هذه

المخصصات تحررت الحكومة من عبء توقع التذبذبات فى العملة، وعادة ما كانت هذه المخصصات لفترة قصيرة تقدر بعام واحد حفاظًا على درجة ما من السيطرة الحكومية عليها، وقد سبق البويهيون أى نظام حاكم آخر فى الشرق الأدنى فى استخدامهم الواسع للإقطاعات ؛ ويرجع ذلك بشكل جزئى أنهم كانوا يعيشون فى منطقة تأثرت بالأزمة المالية التى حدثت فى القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى بصورة شديدة للغاية، وربما تكون أصول هذا النظام قد نشأت فى أثناء هذه الأزمة المالية لكنه كان مناسبًا تماما لأسلوب الحكم اللامركزى ما بعد العباسى ، وطموحات نظم الحكم العسكرية ، حتى أنه استمر قائمًا فى الشرق الأدنى فى أشكال عديدة ومختلفة على مدى قرابة ألف عام عقب تولى البويهيين زمام الحكم، وكانت نظم الحكم التى أسسها قادة عسكريون سعيدة بالطبع بوضع الجند فى موضع المسئولية المباشرة عن دخل الدولة بصورة أكبر .

وقد كشفت الحياة الاقتصادية فى المجال غير الحكومى فى هذه الفترة عن نمط مختلف – إلى حد ما – للرسمية وغير الرسمية عن النمط الذى تناولناه سابقا، وكانت التعهدات الرسمية غير المحددة نادرة ، وبوجه عام لم يكن هناك موظفون فى المؤسسات التجارية ، ولم يكن لدى ملاك الأراضى عبيد ، ورغم ذلك كان التعهد الرسمى طويل الأجل شائعًا ، فإذا تعاقدت مؤسسة تجارية مع حمال أو سمسار للقيام بوظيفة محددة كان من المرجح أن تستخدم تلك المؤسسة ذلك البواب أو السمسار متى دعت الحاجة إلى ذلك دون النظر إلى مصدر أرخص تكلفة للخدمات فى أغلب الأحيان. ومن المرجح أن الروابط الأكثر استمرارية للتبعية كان من شأنها أن تتطلب ترتيبًا هرميًا ثابتا للأفراد والجماعات ، ولكنه كان هناك نظام مختلف للغاية للترتيب الهرمى كما سوف نعرض فى الفصلين التاليين، وكانت هذه الأشكال غير الرسمية – ولكن طويلة الأجل – للتبعية تزداد قوة أحيانا عن طريق التكبل بأغلال الدين ؛ فلم يكن المزارع مدينًا لمالك الأرض وتاجر التجزئة لتاجر الجملة فحسب ، بل إن الرجل العادى حصل على الكثير من مشترياته بالدين أيضا ولم يسدد ديونه إلا بشكل دورى .

وإذا كان القرن الرابع الهجرى – العاشر الميلادى ومطلع القرن الخامس الهجرى– الحادى عشر الميلادى يمثلان واحدة من أعظم الفترات الإبداعية فى التاريخ الفكرى للشرق الأدنى ، فما من أناس يبدون كمرشحين أقل أرجحية لأن يكونوا على

رأس هذا الازدهار الفكرى من الديلميين الذين انحدرت من نسلهم الأسرة البويهية الحاكمة وجيوشها الأصلية ، وكانت ديلم إقليماً للجبال الوعرة التى تحيط بالساحل الجنوبى لبحر كاسبى، وقد فتحته الجيوش الإسلامية بعد حوالى قرن من بقية إيران ، وسرعان ما أفلت من قبضة حكومة الخلافة ، وأظهر رعاياه العداء للحكم المركزى العباسى بأن أصبحوا من الشيعة، وفى البداية وعندما فتحوا المناطق وراء وطنهم الجبلى خشى المسلمون من غير الشيعة من أنه إذا فتح الديلميون المناطق الواقعة فى قلب أراضى الخلافة فسوف يستبدلون بالخليفة العباسى آخر علوياً .

وبعد كثير من التحولات السريعة للأقدار بين قادة هؤلاء الديلميين ظهر عليهم ثلاثة إخوة كقادة لهم، وكانوا جنوداً أشداء ، وأبناء صياد سمك يدعى بويه، والفرس سمّت أسرتهم الحاكمة باسمه فيما بعد ، وبعد أن قام الأخوان الأكبر سنا بفتح معظم أراضى إيران الغربية فى العشرينات والثلاثينات من القرن الرابع الهجرى، قام الأخ الأصغر سنا بفتح العراق وفرض سلطانه على الخليفة العباسى نفسه فى عام ٣٣٤هـ / ٩٤٥ م .

وأبقى البويهيون على الخلافة العباسية، حيث كان لديهم كافة المبررات لذلك؛ فقد كانت غالبية رعاياهم من غير الشيعة، وكانوا يجلون الخلافة العباسية كمؤسسة(فى الوقت الذى لم يأبهوا فيه لمن يتولى الخلافة من العباسيين)، وإكراماً لهم كان الخليفة العباسى يمنح البويهيين ألقابا مثل معز الدولة " معز الأسرة (العباسية) الحاكمة " وشهادات تفوض للبويهيين أن يحكموا باسم العباسيين ، وعلى أية حال فقد كان البويهيون شيعة ذوى قالب بالغ الغموض، حيث إنهم لم يشعروا بأى التزام محدد بتسليم الخلافة لأحد العلويين ، كما أنهم أدركوا أيضا أنهم إن فعلوا ذلك فسوف يوجدون شخصًا ما ، لن يستطيعوا معاملته بمذهب الكلبيين (السلوك البشرى الذى تهيمن عليه المصلحة الذاتية فقط)، والذى كان يحكم معاملتهم للخلفاء العباسيين الذين عمد البويهيون الأولون إلى عزلهم متى شاءوا .

واحتفظ الإخوة الثلاثة البويهيون بثلاثة قصور للحكم : واحد فى بغداد، وآخر فى الرى (قرب طهران حديثًا) ، وثالث فى شيراز فى جنوب غرب إيران، وعلى مدى أربعين عاما كان هناك تعاون وتآزر بين حكام الممالك البويهية المستقلة ، ثم حدث بعد

ذلك أن انهار نظام هذه الأسرة . أما بقية تاريخ الأسرة البويهية الحاكمة فهو قصة محزنة للنزاعات المتكررة بين الممالك البويهية المختلفة، وزاد من ضعف البويهيين الانقسام الداخلى فى جيوشهم، ذلك أنه كما فعل العباسيون من قبلهم ،عمد البويهيون إلى شراء العبيد من الأتراك ورفعهم إلى مراتب صفوة الفرسان فى جيوشهم ، وقد أتاح الشعور المتبادل بالبغضاء بين الجنود الديلميين و الجنود من العبيد الأتراك للبويهيين ضرب هذه العناصر ببعضها البعض، ورغم ذلك لم ينجح أى تمرد فى أى من جيوشهم – أبداً – فى إحلال فرد ينتمى لأسرة أخرى محل أحد البويهيين بصفة دائمة. وأخيراً ظهرت قوى خارجية قادرة على الإطاحة بالبويهيين وأن تحل محلهم، فقد وضع محمود الغزناوى (نسبة إلى غزنة) ذلك السنى المخلص وفاتح شمال الهند للإسلام – نهاية للمملكة البويهية فى الرى فى عام ٤٢٠ هـ / ١٠٢٢م . وفتح السلاجقة المملكتين البويهيتين فى العراق وفارس فى الأربعينات من القرن الخامس الهجرى / الخمسينات من القرن الحادى عشر الميلادى(١٤) .

وقد أدى الضعف النسبى للبويهيين ومحاولاتهم البديلة مؤقتا لإثبات شرعية حكمهم باستخدام الشهادات التى كان يمنحها لهم الخلفاء العباسيون ، وما كانوا يزعمونه من أنهم ينحدرون من نسل ملوك إيران قبل الإسلام ، أدى كل هذا فى نهاية الأمر إلى حرمان تلك الفترة مما تستحقه من اهتمام ، وقد شجع الضعف البالغ ، والصفة البديلة مؤقتا للحكم على التجريب فى الإدارة، وظلت الحكومات تحاكى بعضاً من ثمار هذا التجريب كالإقطاع على مدى قرون أعقبت تلك الفترة، وقد تناولنا أيضا الكيفية التى شجعت بها لامركزية الحكم الحياة الفكرية، لكن الأهم من ذلك كله وجهة نظر المؤرخ الاجتماعى أن ضعف الحكومة قد عاد بالمجتمع إلى الوراء كى يعيش على موارده الخاصة، وأثبت المجتمع قدرته على توليد أنماط تتجدد ذاتياً للولاء و القيادة، بينما يقبل ويتوقع دوراً مختلفاً تلعبه الحكومة ، وأنماط الولاء و القيادة . هذه هى موضوع الفصول التالية من الكتاب .

الفصل الثانى

الولاءات المكتسبة

لقد أوجدت التعهدات والالتزامات المكتسبة بترو و أناة الولاءات الإيجابية ؛ والتى يمكن التنبؤ بها والتى شكلت المجتمع فى الشرق الأدنى فى القرنين العاشر والحادى عشر ، ولم تكن مثل هذه الولاءات "إيجابية " ؛ نظراً لأنها كانت طيبة أو من الممكن التنبؤ بها نظراً لأن الناس دائما ما كانوا يكرسون حياتهم للوفاء بها ، وكانت الولاءات المكتسبة إيجابية، حيث إنها استخدمت كأساس للتعاون حتى عندما لم يكن هناك ما يهدد المصلحة الذاتية للجماعة ، وكان من الممكن التنبؤ بها ؛ لأنه بفضل طبيعتها الرسمية نوعاً ما عرف من قبلوها بشكل تفصيلى كبير التعهدات التى كان يعتقد أن مثل هذه الولاءات تنطوى عليها، وتتجلى هذه الولاءات فى أفضل صورها أوقات الشدة عندما كان الناس يحاولون جعل مطالبهم من بعضهم البعض نافذة المفعول ؛ عن طريق الإشارة الصريحة المعلنة إلى شرعية مثل هذه الولاءات وصحتها، وقد جاءت مثل هذه اللحظة عندما وقع تمرد فى جيش الخلافة فى عام ٣١٧ هـ / ٩٢٩م ، وفى رسالة كتبها الخليفة المقتدر إلى قواته فى تلك الظروف نجد لدينا مثالاً مذهلاً وواضحًا على نحو فريد للاستحضار الصريح للتنوعات الأساسية لمثل هذه الولاءات و التعهدات . وفى مواجهة العزل قدم الخليفة لقواته بيانًا عن الدوافع الهامة التى يرى أنها ينبغى أن تدفعهم إلى تأييد حكمه، وفى الجزء الأول من الرسالة يحاول الخليفة استرضاء الجند وتهدئة ثائرتهم ثم يقول : " إن معظم نعمكم (المفرد نعمة) منى، ولكنه لن يكون دأبى أن ألومكم بما قد مننت به وما اعتبرته فى ذلك الوقت– ومازلت أعتبره – ضئيلاً مقارنة بفضائلكم ومناقبكم ، وبدلاً من ذلك فحرى بى أن أجزل لكم العطاء ... (و) أننى لأتوق إلى ان أصل بكم إلى منتهى ما تطمحون إليه ... وأطالبكم بيمين الولاء (البيعة) الذى أكدتموه المرة تلو المرة ،فمن حلف يمين الولاء لى فقد حلف يمين الولاء لله ، ولذا فمن

لم يرع ذلك اليمين لم يرع العهد مع الله (عهد الله) ، كما أطالبكم أيضا بأن تؤدوا شكر النعم و المنن التى تتمتعون بها، تلك النعم و العطايا التى أمنحكم إياها وآمل أن تقروا بها وتعتبروها ملزمة لكم"(١) .

وعلى الرغم من أن الجند كان لديهم مظالم شديدة ضد الخليفة المقتدر فقد أخفق التمرد ؛ ويرجع ذلك بصورة كبيرة إلى أن المؤنس كبير القادة ؛ والذى وجهت إليه الرسالة قد خيب آمال المتمردين الذين كانوا يتوقعون تأييده الصريح، وليس هناك أى مبرر للاعتقاد بأن الرسالة قد غيرت فكره، ومع ذلك فقد كانت الحجج المستخدمة فى الرسالة صفة مميزة لكافة مناقشات الولاء فى تلك الفترة ، ولدينا كافة المبررات للاعتقاد بأن المقتدر كتب تلك الرسالة إيمانًا منه بأنه إذا كانت هناك حجج يمكن أن تغير فكر المؤنس وقواته فسوف تكون حجمًا من النوع الذى أوردناه سابقًا .

وهكذا فاليمين والنعمه المشار إليهما فى الرسالة هما أساسا الولاء ، ويناقش الجزء الأول من هذا الفصل الولاءات المرتبطة باليمين بصفة عامة وعلاقاتها بالعهد بين المرء و الله، والذى يشكل إحدى المقومات الأساسية للعقيدة الإسلامية، ويلى ذلك وصف للعديد من الفئات المحددة لليمين مثل الأيمان بين الخلفاء والأمراء. ويتناول الجزء التالى من هذا الفصل النذر، وهو أقرب ما يكون إلى اليمين ، والنذور تكون "شخصية"حيث إنها يمين بين شخص والله. ونظرًا لأن آخرين يمكن أن يكونوا المستفيدين من النذور ؛ فهى كثيراً ما تستخدم للتعبير عن تعهد رسمى للآخرين .

ويتناول الجزء الثانى من هذا الفصل النعمة كما يطلق عليها فى الرسالة المشار إليها سابقًا وفى سياقات أخرى كثيرة . و الروابط الرسمية التى أوجدها عطاء النعمة وقبولها هى موضوع دائم ومتواصل فيما كُتب عن تلك الفترة ، والرعاية خاصة تلك التى يُطلق عليها استعناء ، وهو نتاج لفكرة التبادل الرسمى للمنفعة، ويمكن ملاحظة توسع مُحير بصورة أكبر للروابط الرسمية لتبادل المنفعة فى ولاء الأشخاص الذين نشأوا معًا، ويختتم هذا الفصل بمناقشة للصفة العامة للولاءات المكتسبة ، والتمييز بينها وبين الولاءات التى تقوم على الطبقة و التى سوف يتناولها الفصل القادم .

الأيمان :

تعد الأيمان ؛ الوسيلة المعلنة والرسمية التى يتعهد بها أحد الأشخاص لشخص آخر ليس فقط فى رسالة الخليفة ولكن فى الغالبية العظمى من مناقشات الولاء السياسى، وكانت هناك وسائل رسمية أخرى على نحو مساو وكثير من الوسائل الأقل رسمية و الأقل صراحة، ومع ذلك فنظراً لأن الأيمان هى الأكثر قبولاً من بين هذه الوسائل جميعها ؛ فمن الملائم أن تبدأ هذه المناقشة للولاءات المكتسبة بالأيمان . و الأيمان وسيلة للتعهد أيضًا تظهر جليًا فى المناقشات الرسمية للمذاهب الأخلاقية المدونة فى تلك الفترة ، وقد اعتبر الناس الأيمان نماذج أصيلة للأشكال الأخرى للتعهد إلى حد ما. ويرجع قيامهم بذلك بصورة جزئية – كما سوف أحاول إيضاحه فى الأجزاء التالية من هذا الفصل– إلى أن الأيمان كانت نموذجًا لكافة وسائل التعهد هذه .

وكانت البيعة المشار إليها فى الرسالة يمين ولاء يؤدى باسم الله بين الخليفة وأى مسلم، وبطبيعة الحال فقد سعى الخليفة المقتدر فى رسالة إلى حمل المتمردين على إدراك أن الحنث بمثل هذا اليمين كان بمثابة حنث باليمين أمام الله ، ورغم ذلك فبالنسبة لرجال القرن الرابع الهجرى /العاشر الميلادى فإشارة المقتدر إلى العهود – وحتى روابط العرفان بالجميل– كانت ذات نقطة مرجعية أقل وضوحا لكنها هامة بصورة شديدة فى علاقات الميثاق القائمة بين المرء والله ، وفى القرآن تشكل سلسة كاملة من العهود بين الإنسان وخالقه بداية بعهد آدم الأول النموذج الأصلى والضمان المطلق لكافة التعهدات المقدسة ذات الأهمية بين شخص وآخر. وقد تناول القرآن بشكل مباشر المسائل الدينية الدائمة المتعلقة بأصل مسئولية الإنسان أمام الله . وتجدر الإشارة هنا إلى أن الدليل على مسئولية الإنسان عهد مقدس بين الإنسان و الله تم قطعه فى أول الزمان كما ورد فى القرآن ، ويتم تصوير الإنسان بطريقة ما على أنه يتحمل المسئولية الأخلاقية الكاملة نظرًا لهذا العهد فحسب، وقد جيء بالناس كافة في الآية : ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ أَوْ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ (سورة الأعراف الآيات ١٧٢–١٧٣) . وطبقاً لهذه الآيات فلا عذر لإنسان أن يزعم أنه "غافل" (سواء كان هذا يعنى كما يعتقد بعض المفسرين أن الناس يدّعون أنهم قد نسوا ، أو كما يعتقد آخرون أن الناس يدّعون أنهم

لم يأتيهم أبداً نبأ هذا العهد) ، كما أنه ليس بعذر أن يولد المرء لأبوين تحولا عن الله ، ولذا فإنهما قد يتحملان المسئولية عن حماقة أبنائهما، وكان جميع البشر القادمين حاضرين على نحو ما فى هذا العهد الأول ، وكانوا " شاهدين عليه" على نحو فردى، وبذلك فقد دخلوا فى اتفاق مع الله يجعلهم مسئولين أمامه، وقد ذكر بعض المفكرين المسلمين أن الله يمكن أن يعتبر الناس مسئولين حتى لو لم يكن هناك أى اتفاق ، وأن هذا الاتفاق كان لمجرد تأكيد مسئولية متأصلة فى موقف الإنسان . وتحقيقا لأغراضنا ؛ فمن المهم – فقط – ملاحظة أن التعاليم الإسلامية اعتبرت هذا العهد الأول المقدس بين الإنسان والله حجة قوية للمسئولية الأخلاقية الأساسية لكل إنسان. وقد نبعت قوة هذه الحجة – ونشأت عن – ما أولته التعاليم الإسلامية فى قرونها الأولى من احترام وتعظيم للإيمان و العهود و المواثيق وفى عهد البويهيين كانت الأيمان الرسمية أبرز ما يميز كافة المناقشات حول الواجبات والالتزامات التى يمكن تنفيذها دون إكراه ، ومما لا شك فيه أن الأيمان قد حملت جزءًا صغيراً نسبيًا فقط من ثقل ذلك الشعور بالالتزام والولاء الذى أدى إلى ترابط المجتمع ، ونظراً لأن الأيمان كانت بيانات رسمية للالتزام ، فهى توضح بعض الفروض المسبقة التى تكمن وراء الأشكال الأخرى للالتزام الاجتماعى . ونظراً لأن الأيمان كانت مقبولة عالميًا ؛ فقد تم تعديل الأشكال الأخرى للالتزام الاجتماعى بما يتواءم مع نمط الأيمان إلى حد ما .

ولم تعط التعالم الإسلامية مثل هذا الوضع المحورى للأيمان على أساس مقطع واحد فى القرآن وإنما قامت بذلك ؛ نظراً لأن نظام الأيمان كان ملائمًا تمامًا لمجتمع الشرق الأدنى المعاصر، ونظراً لأن القرآن و الأسوة بمحمد قدما الكثير من السوابق التى حظيت فيها الأيمان بهذه الأهمية الرئيسية على وجه الدقة ، وفى الفقرات التالية نناقش بضعة مقاطع قرآنية ونحاول توضيح أهميتها الرئيسية للرؤية الأخلاقية التى يصفها القرآن للبشر .

وكما رأينا من قبل فمن وجهة النظر القرآنية فقد قبل الإنسان المسئولية الأخلاقية فى شكل يمين وميثاق أولى مع الله ، وقبل وصف هذا الميثاق بثلاث آيات يذكر القرآن نوعًا من اليمين مقيدا بصورة أكبر ظل نقطة مرجعية تقليدية – عهد الله مع بنى إسرائيل؛ فقد اعتقد بنو إسرائيل قديما أن كل شىء سوف يغفر لهم ، ومع ذلك يقول القرآن
أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَاقُ الْكِتَابِ أَن لَّا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ (سورة الأعراف آية ١٦٩)

ومن بين الأسباب وراء ذكر هذا العهد قبل الميثاق الأولى ببضع آيات أن الكلمة المستخدمة هنا للعهد هى ميثاق وهى تعنى أيضًا تأكيد الاتفاق الميثاقى بين الإنسان والله والذى يأتى به كل مؤمن : ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ (سورة البقرة آية ٢٧) قارن الآية ٢٥ من سورة الرعد :﴿وَٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوٓءُ ٱلدَّارِ﴾ ، ويمكن اعتبار العهد الأكثر تقييد بين الله وبنى إسرائيل وتمديد أى اتفاق ملزم لليمين على أنها تأكيدات أو إقرارات لليمين الأساسى ؛ الذى قبل الناس بموجبه المسئولية الأخلاقية ، وكما قال الخليفة المقتدر للمتمردين :" إن كل من حلف يمين الولاء لى فقد حلف يمين الولاء لله ؛ ولذا فإن كل من ينقض ذلك اليمين ينقض الميثاق مع الله (عهد الله) ".

وقد ورد ذكر مدى كون المعتدين هم " الخاسرون " في كثير من المقاطع القرآنية ، وعلى سبيل المثال يقول القرآن في أحد هذه المقاطع ﴿بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ وَٱتَّقَىٰ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (آل عمران ٧٦ - ٧٧) ، ويؤكد القرآن – على نحو متكرر – شدة العقاب الذى سوف يناله أمثال هؤلاء الحانثين بأيمانهم .

وفى مقطع قرآنى آخر ترتبط قداسة الأيمان وأهمية العرفان بالجميل لمن يحسن إلى المرء معا على نفس النحو الوارد فى رسالة الخليفة وذلك إلى حد بعيد ، ويبدو أن هذا المقطع يشير إلى كل مما يسمى بـ " دستور المدينة " وهو الاتفاق الملزم لليمين الذى كان أساسا لسلطة محمد عندما انتقل إلى المدينة وأقام دولة – و إلى الميثاق الأولى بين الإنسان والله:﴿وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَٰقَهُ ٱلَّذِى وَاثَقَكُم بِهِۦٓ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ (سورة المائدة الآية ٧).

ولذا فالله " ربنا " هو الذى ندين لقانونه الأخلاقى بالطاعة و الامتثال من خلال ميثاق أولى، ويلقى هذا الميثاق بظلاله على أية أيمان لاحقة نحلفها ، ونحن لا نستطيع مثلاً أن نقسم على ارتكاب خطيئة بأى معنى صحيح . وعلاوة على ذلك فنحن لا نستطيع القيام بذلك ؛ لأن الله طرف فى كافة الأيمان الصحيحة، وأحيانا يعترف بأن

القسم بـ "محمد" أو " بالقرآن " صحيح ، ولكن ذلك يرجع فقط إلى أن القسم عن طريق الشكل المادى لوحى الله يعترف بكل من ربوبية الله ، والميثاق الأصلى للامتثال للقانون الأخلاقى ؛ الذى يأتى به الوحى الإسلامى فى أتم صوره، والله شاهد إيجابى نشط وليس مجرد شاهد سلبى ليمين صحيح ، وذلك أننا عندما نقسم بالله فنحن نستحضر فى واقع الأمر لعنة الله إذا لم نف بما يقتضيه القسم، ويبدو أن هذا الفكر قد تم قبوله من قبل الغالبية العظمى من المسلمين ؛ فى عهد البويهيين وفى القرون قبل وبعد عهد البويهيين مباشرة ، ويوضح الاستخدام واسع الانتشار تماماً للقسم فى تلك الفترة لإيجاد أو تأكيد التعهدات و الالتزام أنه كان نهجا للتفكير تأثر به الناس تأثراً عميقاً للغاية (٢) .

وتتجلى جدية الأيمان فى أبلغ صورها عن طريق الصدمة و الفزع الذى يتناول به المؤرخون الإسلاميون فى القرون الوسطى تلك الحوادث و المناسبات التى حنث فيها الناس بأيمانهم صراحة ، ويعرف كل عصر أنذالا وقحين ممن تجاهلوا بوقاحة وأحيانا بنجاح مبادئهم الأخلاقية الرئيسية . ومع ذلك ينبئنا رد الفعل تجاه أمثال أولئك الأشخاص بشىء عن القوة التى طالب بها أناس آخرون لدعم هذه المبادئ ، وسوف تعرض عشرون صفحة من أى تاريخ (للبويهيين أو أوربا العصور الوسطى أو أى شعب أو عصر) عدداً مختلفاً من الأفعال التى قد تسىء إلى الضمير الحساس، ومع ذلك يمكن للقليل من الأفعال التى ورد ذكرها فى الروايات التاريخية للفترة التى نتناولها أن تثير الإساءة الأخلاقية لدى مؤرخى الشرق الأدنى مثلما يمكن لأفعال الحنث باليمين أن تفعل .

وخير مثال على دراما مثل هذا الفعل بالنسبة للمعاصرين ما روى عن قبض توزون على الخليفة فى عام ٣٣٣ هـ / ٩٤٤ م قبل وقت قصير من احتلال البويهيين بغداد ، وكان توزون الأكثر نجاحاً من بين عدة قادة ظلوا يسيطرون على شئون الخليفة على مدى عشر سنوات قبل استيلاء البويهيين على بغداد وهو نفس ما فعله البويهيون فى وقت لاحق من السيطرة على شئون الخليفة إلى حد بعيد ، وكان الخليفة الذى يعمل توزون تحت إمرته يدعى المتقى، وحدث أن نقض المتقى اتفاقاته مع توزون بأن فر من قبضة توزون المسيطرة فى بغداد وراح يخطب ود الأسر الحاكمة المستقلة التى كانت تحكم الممالك المجاورة علانية وهى الحمدانيون فى الموصل والإخشيديون فى مصر؛

وبذلك أبدى الخليفة رغبته فى الانفصال عن توزون ومخاصمته بغير رجعة واستبداله بعامل جديد للقصر أو أمير الأمراء ، ومع ذلك فعندما حصل الوسطاء من توزون على أغلظ الأيمان بحسن السلوك و المعاملة تجاه المتقى بشهادة الشهود أمام القضاة ، وكتاب العدل ، وكبار أعضاء الأسرتين العلوية و العباسية ، ورجال الدين الذين صدقوا جميعا على ذلك عاد المتقى أدراجه صوب بغداد ، وفى الطريق جدد مبعوث توزون الأيمان للخليفة ؛ وفى الثامن و العشرون من صفر لعام ٣٣٣هـ التقى توزون بالمتقى شمال بغداد ، حيث قبل توزون الأرض أمام المتقى ثم قبل يده وقدمه؛ وبعد ذلك قبض عليه وأذهب بصره، وكما يخبرنا تاريخ القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى لميسكاويه فقد " ارتجت الدنيا"(٣).

وتصف رواية أكثر تفضيلاً فى تاريخ القرن الحادى عشر الهجرى الخطورة البالغة لفعل الحنث باليمين هذا بالنسبة للمعاصرين، وذلك على نحو أكثر حيوية ، وقد تستند هذه الرواية للقبض على المتقى إلى رواية أحد خدم القصر زمن توزون ؛ وعلى أية حال فهى تعكس نوع المشاعرالتى يمكن للحنث باليمين أن يثيرها، وطبقا لهذه الرواية فعندما اقترح شخص ما لأول مرة على توزون القبض على المتقى قال له : " كيف يمكن لى أن أفعل ذلك بعد أن عقد اتفاقًا معنا وشهد جميع الناس فى القصر على طاعتى ، وهذا الأمر معلوم تماما فى الأقاليم الأخرى ؟ " وقال المستشار لتوزون " سيدى إن هؤلاء العباسيون أناس قليلوا الوفاء"، وبعد ذلك – وطبقا لهذه الرواية – تبادل توزون والمستكفى (الخليفة القادم) الذى رشحه توزون كى يحل محل المتقى أيمان الولاء و الطاعة سراً قبل القبض على المتقى، ومن الواضح أن توزون كان ما يزال يؤمن بفائدة الأيمان حتى وإن كان على وشك نقض يمين علانية .

وتمضى الرواية التاريخية فتقول :" عندما أذهب توزون بصر المتقى وخانه على هذا النحو وحنث بأيمانه له ونقض العهود التى قطعها أمام الله لتأييده وطاعته ؛ فقد أزعج (هذا العمل) الناس بمختلف طبقاتهم بشدة ، ورأوا أنه حدث جلل، وعلم كل من آمن وصدق بوعده ووعيده بأن الله – القوى المجيد – سوف يعذبه فى الآخرة "، وبعد ذلك تستشهد الرواية التاريخية بمصدر من الواضح أنه كان معاصرًا لـ " توزون " : "عندما خان توزون المتقى وأذهب بصره ندم ندماً شديداً على ما فعل، وجلس على أحد الصناديق (فى خيمته) وطلب خمراً كى يحتسيه وعندما جاءوه بالخمر أصيب بسكتة،

وسقط من فوق الصندوق على الأرض بعد أن حل عليه البلاء ، وظل على هذا الحال طيلة ما بقى من حياته ، (أى) منذ أن فعل فعلته بحق المتقى حتى وفاته ، وقد ذهب بصره قبل وفاته، وهذا هو صنيع الله مع أمثال هؤلاء . " وذكر ابن الجوزى - عالم الدين فى تاريخه اللاحق - أن توزون توفى عام ٤٣٣هـ " حيث لم يكد يمر عام على فعلته القبيحة وتجاهله للايمان التى كان قد حلفها " (٤).

وتتأكد جدية الأيمان من خلال جهود أناس آخرين لتجنب الأيمان التى علموا أنهم قد يضطرون للتبرؤ منها، وأراد قليل من الناس المخاطرة بالإتيان بعمل شائن - وربما وخز الضمير - كما يفعل من يحنثون بأيمانهم مثل توزون، وعندما كان شرف الدولة البويهى يتقدم نحو العراق فى عام ٣٧٥ هـ لإطلاق سراح شقيقه من أمه وأبيه من بين يدى أخيه غير الشقيق سمسم الدولة سقطت المدن فى يدى شرف الدولة دون قتال، وسرعان ما كان سمسم الدوله على استعداد لتلبية جميع مطالب شرف الدولة وأقسم على ذلك أمام الوسطاء ، وعادوا إلى الجيش المتقدم ووجدوا أن نقص المقاومة قد جعل شرف الدولة يغير فكره: فقد قرر الاستيلاء على بغداد وكذلك إطلاق سراح شقيقه وهكذا " لم يقسم لأخيه (غير الشقيق) ." وبالمثل يفترض أن الفاتح العظيم لشمال الهند محمود الغزناوى (المتوفى عام ٤٢١ هـ / ١٠٣٠ م) قد طلب من ابنه مسعود أن يقسم على أنه لن يقاتل شقيقه محمد بعد موت والدهما محمود ، وقال له مسعود: " سوف أفعل ذلك بمجرد أن يقسم سيدنا محمود أننى لست ابنه"، وسأله محمود قائلاً له ": كيف يكون ذلك ؟ "؛ وأجابه مسعود قائلاً : "لأننى لو كنت ابنه لكان لى الحق فى المطالبة بخراسان والثروة (التى تم تخصيصها لمحمد)"، وبعد جدال طويل قال له محمود: أقسم لى أنك لن تتزوج من الديلميين أبدا " ، ووافق مسعود على هذا (القسم الأقل تقييدا له)(٥) .

وهكذا كان نظام الأيمان مقبولا عالميا وأساسيًا للغاية لكثير من أشكال العمل السياسى بحيث لا يمكن لأى قائد أن يقدم على تجاهله طويلا ، وكأن الحاكم البويهى بهاء الدولة (المتوفى عام ٤٠٣هـ / ١٠١٢ م) - والذى عرف عنه أنه حنث بيمينه مرات عديدة - رجلاً بلا أخلاق ، ولكن على نحو عملى بعض الشىء، ولذا فليس بالمثير للدهشة أن نراه فى الحكاية التالية ينحنى أمام الآمال العامة للمجتمع ويتظاهر بأنه يتعامل مع الأيمان التى فرضها الآخرون عليه بجدية كبيرة، فقد حدث أن هرب

أبو على ابن إسماعيل – الوزير الموهوب لبهاء الدولة الذى أخزاه ذلك الملك – من السجن فى عام ٣٩٢هـ / ١٠٠٢م ، وبعد مرور مدة قصيرة عليه وهو طليق أراد العودة إلى المدينة العاصمة شيراز فى أمان ؛ ولذا أرسل رسولاً إلى بهاء الدولة يطلب منه منحه ضمانة أمان مصدق عليها من أبى أحمد الموسوى أحد كبار العلويين ؛ ووافق بهاء الدولة على الرغم من أنه طلب ألا تكون الوثيقة " شاملة "، ومع ذلك فقد أتاه الرسول بيمين كتابى طويل، وعلى الفور لاحظ بهاء الدولة أن المقصود كان جعل ذلك اليمين شاملاً، ، وبدأ يقرأه بصوت عال ثم توقف فى منتصفه كى يسأل سؤالا، وهنا قبل الرسول الأرض أمام الملك وطلب منه مستعطفاً ومتوسلاً أن يعيد القراءة من البداية على نحو متصل ودون توقف حتى ينتهى من قراءة اليمين كاملاً ، ورغم أن الغضب تملك بهاء الدولة إلا أنه أعاد قراءة الوثيقة ثانية دون توقف؛ وفى نهاية الوثيقة كتب:" لقد حلفت هذا اليمين واتعهد بمراعاة شروطه" (٦).

وتوضح هذه القصة الجدية التى أخذ بها الناس فى تلك الفترة حتى يمين حاكم فاسق نسبياً كبهاء الدولة ، ومما لاشك فيه أن رسول أبى على علم أن الملك كان غادرا ومع ذلك فقد خاطر بإغضاب الملك للتأكد من أن اليمين كان سليماً فنياً عند قراءته دون توقف ، كما أنه كان يعلم أيضا بالجدية التى سوف يأخذ بها أبو أحمد الموسوى اليمين وأن بهاء الدولة قد يجد نفسه مقيداً وغير قادر على الخيانة ؛ نظراً لخشيته من الحرج مستقبلا أمام هذا الزعيم الموقر لأسرة على ، وكانت الأهمية البالغة للأيمان على وجه الدقة بالنسبة لمثل هؤلاء الرجال ذوى الهيبة هى ما أتاح لليمين أن يظل شكلاً رئيسياً للعمل السياسى برغم وجود ملوك غير شرفاء كبهاء الدولة .

وعندما عاد محمد بن عمر – وهو أحد المنحدرين من نسل على الأغنياء ذوى المكانة السياسية الرفيعة ولكنه كان أقل وقاراً – من " الأهوار " فى جنوب العراق فى عام ٣٣٨ هـ حيث كان قد طلب الملجأ خلال فترة من فقدان الحظوة فقد ضمن الأمان لنفسه عن طريق الحصول على يمين بخط يد بهاء الدولة ، حيث كتب حاكم الأهوار مهذب الدولة فى نهاية الوثيقة إن " النوايا الحسنة تجاه الشريف (محمد بن عمر) مرهونة بالنوايا الحسنة تجاهى والخيانة له، فإذا حدث أى انحراف عن العهود المأخوذة هنا فلا عهد لبهاء الدولة فى عنقى أو بيعتى.". حتى الرجال الذين لم يخشوا الله كان لديهم ما يبرر خشيتهم من شهادة كهذه.(٧).

البيعة أو يمين الولاء :

إذا كان بعض الناس قد حلفوا على أنفسهم مسبقًا أو تجنبوا الأيمان أو خشوا الأيمان المقيدة بأيمان مخيفة فقط فإن معظم الرجال يبدون على أنهم قد أظهروا احترامهم الواضح للأيمان بتعظيمها، والبيعة هى أحد أشكال الأيمان التى أوردنا لها وصفًا مختصراً وهى يمين الولاء الذى أشار إليه الخليفة المقتدر فى رسالته إلى جيشه. وكانت البيعة تستخدم لحلف يمين الولاء للملوك وكذلك الخلفاء ، وكانت يمينًا معروفًا باكتمال نصوصه وعواقبه ؛ ولذا فنحن نقرأ أحيانا عن يمين شخصى تم حلفه " مع أيمان البيعة " (٨) ، ومع ذلك كانت البيعة بمعناها المألوف يمين الولاء ، ولم يكن هناك خلط بينها وبين الأيمان الأخرى، وعلى سبيل المثال فالضباط الذين قتلوا الخليفة المقتدر اختاروا القاهر كى يكون خليفته القادم ؛ وعندما استوثقوا منه بالأيمان والعهود أقسموا يمين الولاء والمبايعة له " – وهذه شهادة بليغة على أنه لم تكن هناك وسيلة أفضل للاستوثاق من الناس من اليمين الرسمى(٩).

وبحكم التقليد والعرف أصبحت البيعة مميزة عن مجرد عهد خاص. فمنذ أن تمت البيعة لأول خليفة عند وفاة محمد (ﷺ) كانت البيعة عرضا تطوعيا للولاء للحاكم. وقد جعلت النظرية التى ظهرت فى وقت لاحق – ذعانا للممارسة اللاحقة شبه العالمية – من البيعة للخليفة اعترافًا عامًا وشعبيًا بالحكم القائم بصورة أكبر وهو نوع من " الإجلال والتقدير "، وكانت هناك مزاعم بأن السبيل إلى تحاشى الانقطاع الخطير لتسلسل الخلفاء هو قيام بضعة أشخاص بالمبايعة مباشرة لولى العهد وذلك حول فراش الخليفة المتوفى. ولذا كانت بقية المجتمع الإسلامى تحلف يمين البيعة كيمين ذى قبول عام لخلافة ولى العهد هذا ، ومع ذلك فقد كان من الصعب إثبات أن مثل هذا التبرير يمكن أن يشمل حلف أيمان البيعة للأمراء ؛ الذين غالبا ما كانوا يدينون بحكمهم لفتح البلدان وأوجدوا حالة سيئة من الاضطراب والفوضى تمامًا مثلما يحدث فترة خلو العرش ، وذلك بسبب طموحاتهم العسكرية، ولذلك ففى المرة الأولى التى يقوم فيها أى شخص يحلف مثل هذا اليمين لحاكم أو مدعٍ فإن بيعته للأمير عادة ما كانت تعد شيئا يفوق الإجلال والاحترام لخلافة قائمة (١٠).

وظل تلقى البيعة علامة على ادعاء المرء أحقيته فى السلطة العسكرية وليس مجرد الحكم " المفوض "، وكان ذلك بالطبع فى إطار النظام الذى فوض الخلفاء بموجبه

الأمراء فى تولى مثل هذه السلطة، وفى الفترة التى منح فيها الخليفة السلطة المستقلة لأمير الأمراء فى عاصمته بغداد حاول الوزير ابن شيرزاد أثناء فترة قصيرة لخلو السلطة عقب وفاة توزون فى عام ٣٢٤هـ / ٩٣٥م أن ينصب نفسه نداً للأمير، وكان بالفعل رئيساً للإدارة المدنية ، لكنه أذاع ما ادعاه لنفسه ، وحاول تنفيذه عن طريق أخذ البيعة لنفسه من الجيش بأكمله فى بغداد ، وقد ظل "وزيراً " قبل هذه الحادثة ، لكن لقب وزير لم يكن ينبئ بصورة فعلية عن أى ادعاء للأحقية فى التبعية العسكرية المستقلة ؛ ومن الواضح أن أخذ المرء البيعة لنفسه كان يؤكد مثل هذا الادعاء ، ومما لا شك فيه أن الأسر الحاكمة شبه المستقلة فى العهد العباسى قد نقلت بالفعل البيعة من العالم السياسى للخلافة إلى عالم الملكية، وعلى سبيل المثال فقد أخذ السامانيون البيعة ليس لأنفسهم فحسب وإنما لولاة عهدهم أيضا مثلما فعل الخلفاء .

وسار البويهيون على هذا النهج واعتبروا البيعة وسيلة فعالة لضمان ولاء مؤيديهم الناشطين ، وعندما توفى عضد الدولة أخفى خدمه نبأ وفاته وأخبروا ابنه شرف الدولة بأنه قد تم تعيينه ولياً للعهد فى الوقت الذى كان سيصبح فيه أخوه نائباً لحاكم فارس ، وبعد ذلك تمت كتابة رسائل بهذا المضمون باسم الخليفة عضد الدولة إلى جميع الأمصار ومع كل رسالة كانت هناك نسخة من يمين البيعة الذى سوف يحلفه القادة والضباط ورجالهم، ولم يعلن الخدم وشرف الدولة نبأ وفاة عضد الدولة إلا بعد اتخاذ مثل هذه الترتيبات (١١).

وقد أخذت الأسر الحاكمة الجديدة البيعة فى بعض الظروف من بلد، وكان القيام بذلك يعنى بالطبع أخذ البيعة من قادة البلد وجنودها المتطوعين نظراً لأنه لم تكن هناك أية مجالس بلدية يمكن أن تحلف اليمين نيابة عن أعضائها، ومع ذلك فقد كانت البيعة تؤخذ بوجه عام من الأولياء الذين كانوا يستخدمون فى واقع الأمر كممثلين للأسرة الحاكمة: كبار المسئولين وقبل كل شيء الجند، وكانت البيعة تحمل فى طياتها تعهدا حقيقياً ، ولم يكن الجند يعطون البيعة إلا بعد طول أناة وروية، وربما كان الضباط يشيرون إلى ماعقدوا عليه النية من نبذ الولاء والسعى وراء سلطة عسكرية مستقلة عن طريق أخذ البيعة لأنفسهم على نحو مفاجئ كما فعل مرداويه عندما أغرى الجيش بالتحول عن موالاة أصفر، ومع ذلك فإذا كان أحد القادة يعتزم الدخول فى خدمة حكومة ملكية جديدة – كما كان يحدث فى أغلب الأحيان – كان يأخذ البيعة علانية من

جنده لإلزامهم بسياسته الجديدة على نحو فردى، وهكذا فقد قرر ابن محتاج عندما كان فى المنفى فى أحد الأقاليم الخاضعة للبويهيين عام ٣٣٤ هـ أن يؤيد رفيقه المنفى المدعى السامانى إبراهيم فأخذ البيعة لإبراهيم من رفاقه من الجند فى المنفى على الرغم من أن إبراهيم لم يكن قد أنضم إليه بعد .

ونظراً لأن البيعة كانت تحمل التزاماً حقيقياً لم يكن الجند يرغبون فى منحها رخيصة، وعادة ما كان الجيش يطلب من الخليفة زمن العباسيين " الدفع المعتاد نظير يمين الولاء" أو" رسم البيعة " نظير اليمين الرسمى ، وكان الجند يأخذون نفس الرسم نظير حلفهم يمين الولاء الأول لأى ملك بويهى، وكان الجند يرفضون أحياناً تعهداً مؤقتا أو غير رسمى اذا لم يحصلوا على مبلغ يرضيهم من المال نظير ذلك، وعلى سبيل المثال فعندما توفى جلال الدولة فى عام ٤٣٥هـ / ١٠٤٣م كان ابنه الملك العزيز فى مدينة واسط المجاورة ، لكنه لم يستطع إرضاء حامية بغداد فيما يتعلق بما سوف يدفعه لها مقابل بيعتها ، ولذلك لم يستطع احتلال بغداد أو توطيد مركزه أمام أبى كاليجار أحد البويهيين الأكثر ثراء ؛ والذى قدم له الجند ولاءهم فى نهاية الامر [١٢].

ولذا فليس بالمستغرب أن كانت الأيمان جزءاً ضرورياً من المؤامرات السياسية. وبالطبع كانت الأيمان أساسية لأية مؤامرة نظرا لأن إقرارات اليمين كانت الوسيلة الوحيدة لضمان الولاء عندما كانت كافة الإقرارات الأخرى تخص الحكومة القائمة. لكن الأيمان كانت أيضاً الوسيلة الرئيسية للتعبير عن الولاء السياسى وكان من الطبيعى أنه يجب على الرجال حلف اليمين لقائدهم القادم والذى سوف يجدد مع البيعة العامة عندما تنجح المؤامرة ، وفى مؤامرة نموذجية من هذا النوع تآمر عبد العزيز بن يوسف الذى كان مبغضاً لوزارته المشتركة مع ابن بارمويه لسمسم الدولة فى عام ٣٧٥ هـ مع أحد كبار قادة الجيش على تولية أبى منصور (بهاء الدولة فيما بعد) حكم العراق كنائب لأخيه شرف الدولة بدلاً من سمسم الدولة وتنفيذاً للمؤامرة حصل كبير القادة على " مواثيق الأيمان " من جنده لتأييد سياستها وأخفقت هذه المؤامرة عندما هزم القائد وأتباعه. وفى مؤامرة أكثر نجاحاً أعد الوزير ابن عباد أثناء مرض مؤيد الدولة العدة لتولية فخر الدولة واتخذ الترتيبات اللازمة برغم التعليمات المناقضة لذلك فى وصية مؤيد الدولة وشهادته، وفى تلك الأثناء أرسل الوزير بعضاً من رجاله الثقات للحصول على يمين الوفاء بالعهد الذى ينظم الخلافة الجديدة من فخر الدولة[١٣].

وحتى عندما لم يكن يتم اختيار الحاكم سراً ويجتمع الجند علانية – كما تقول المصادر فى أغلب الاحيان – وذلك " لاختيار أمير " فقد كان هذا الاختيار يتأكد أغلب الظن فى كل حالة بواسطة شكل ما لليمين، ونقرأ على سبيل المثال أنه عندما حدث فى منتصف القرن العاشر الهجرى أن وجد جند أحد الجيوش السامانية المحلية فى غزنة أنفسهم دون قائد اجتمعوا وقارنوا بين اختياراتهم ، واختلفوا بادئ الأمر، وفى النهاية اتفقوا على تولية أمرهم لـ " سابوكتاكين " وحلفوا يمين الولاء، وكان هذا العمل فاتحة لعهد الأسرة الغزناوية الحاكمة والتى سوف يدوم حكمها على مدى قرنين من الزمان (١٤).

اليمين بين الخلفاء والأمراء :

من بين الأيمان بين الرجال الذين كانوا يتولون سلطة ما قائمة بالفعل لم يكن هناك ما هو أفضل توثيقًا من السلسلة المعقدة للأيمان التى ربطت بين الأمير البويهى والخليفة العباسى معا، وكانت العلاقات بين معز الدولة أول أمير بويهى لبغداد والعباسيين مشوبة بالشك والريبة بادىء الأمر، وعندما وصل معز الدولة إلى بغداد أخذ البيعة للمستكفى فى وجود الخليفة وحلف له بأغلظ الأيمان ، وحلف الخليفة فى المقابل لعلى بن بويه (أكبر البويهيين سنًا) وأخويه وتم التصديق على وثيقة تحوى أيمانهم. وقد يبدو غريباً أن معز الدولة لم ينله الخزى والعار اللذان لحقا باسم توزون ؛ نظرا لأنه قام بخلع المستكفى بعد مرور بضعة أشهر، ولكنه كان معلوما على نطاق واسع أن معز الدولة اعتقد بأن المستكفى كان يتآمر ضد الحكم البويهى ولذا شعر بالتحلل من يمينه، وعلاوة على ذلك فقد وصل المستكفى إلى سُدة الخلافة عن طريق الاشتراك فى جريمة توزون ضد المتقى مبرهنًا بذلك على أنه هو نفسه – شأنه شأن غيره من العباسيين– « رجل لا يُؤمن جانبه". وعلى أية حال فقد كان الغدر الناجح بأحد الخلفاء يحمل دوما فى طياته العفو حيث كان الخليفة القادم ملزما دومًا بمباركة هذا العمل الذى أتى به إلى العرش علانية ، ورغم ذلك فقد قرر معز الدولة الذى كان لا يزال متشككاً مبدئيا فى أى عباسى فى عام ٣٥٥هـ أن يستوثق أكثرمن مرشحه المطيع لله . فقام بحبس الخليفة وجعله يحلف بعظيم الأيمان ألا يفصل نفسه عن الأمير البويهى ، أو ينحاز إلى أعدائه ، أو أن يضمر مقاصد شريرة وعند ذلك فقط أطلق سراح المطيع لله، ومهما كان ما فعله بالمستكفى فمن الواضح أن معز الدولة كان ما يزال يؤمن بقيمة الأيمان(١٥) .

ومنذ ذلك الوقت فصاعداً أخذ الخلفاء والأمراء البويهيون يتبادلون بشكل منتظم أغلظ أيمان الإخلاص وحسن النوايا عند تبوء المناصب وعند منح رخص تقليد المناصب. كما تبادلوا أيضًا مثل هذه الأيمان عند التعرض لتهديدات ، عندما كان الخليفة والأمير يشعران بأنهما ملزمان بطمأنة كل منهما الآخر كما حدث عندما اكتشف مشرف الدولة أن الخليفة قد خامره الشك - دون سبب - فى أن الأمير البويهى يعتزم خلعه فى عام ٤١٥هـ / ١٠٢٤م ، ونجد أن أكثر الأيمان تنميقا وإثارة للاشمئزاز التى تبودل حلفها بين خليفة وأمير كانت فى عهد الخليفة مشرف الدولة جلال الدولة الذى طالت معاناته (٤١٦هـ / ٤٣٥م). وكان الخليفة قد استعاد فى ذلك الوقت مقدارا معينا من السلطة ومع ذلك لم يستطع الخليفة أو الأمير العيش دون مساندة الآخر. وكما حدث فى أغلب الأحيان فى العهد البويهى عندما كانت هناك تبعية وشك بين الأنداد المتقاربين فقد أستخدمت مجموعة معقدة من الأيمان لإعطاء شكل للأنواع الملائمة من الالتزام وجعلها قابلة للتنفيذ، وقد أقر الخليفة القادر بثقل هذه الالتزامات ، ومن المحتمل أنه أقر أيضًا بأنه على الرغم من أن الخليفة قد أصبح فى مثل قوة ونفوذ الأمير البويهى ؛ الذى كان يحكم فى بغداد جنباً إلى جنب معه ، فقد كان من السابق لأوانه تماما أن يحاول الخليفة ممارسة سلطة عسكرية مستقلة فى تحد للممالك البويهية المجاورة .

وعندما توجه الجنود الأتراك إلى قصر الخلافة فى بغداد فى عام ٤١٨هـ / ١٠٢٧م وقدموا ولاءهم للخليفة بشكل مباشر ، لكن الخليفة لم يقبل بذلك وكان رده : " أنتم أبناء دولتنا ... (و) قد عقدتم عقدا مع أبى كاليجار ، ولن يكون من الملائم الحل منه ،رضاً. والبويهيون لهم عهود فى رقابنا وليس لنا أن نتجاهلها." ، ومن المحتمل أن الخليفة قد رفض عرضهم لأسباب حقيقية تتعلق بالضمير ، وكذلك لأنه كان كارها لأن يصبح جزءً من اللعبة السياسية التى كانت خسارته فيها أكثر من مكسبه. ومع ذلك فقد عمل فى هدوء على تقوية مركزه بتذكير الجند أنهم قد يكونوا يوما ما مخلصين ومكرسين أنفسهم لمصالح الخليفة فحسب مثل الجيش العباسى الأول من أبناء الدولة الأصليين وعن طريق عرضه الكتابه نيابة عنهم إلى أبى كاليجار وهو ما أعاد تأكيد الانطباع عن أن الخليفة وسيط أمين فى عالم من الرجال عديمى الضمائر (١٦).

وبعد تردد أبى كاليجار على نحو متكرر وصل جلال الدولة أخيراً إلى بغداد حيث حاول بشكل متواصل ولم ينجح تماما أبداً فى إيقاظ الولاء بشكل فعال لدى نفس هذه الجماعة من الجنود الأتراك ، وقد تحول الجند إلى الخليفة أكثرمن مرة ؛ ولهذا السبب وغيره من الأسباب ففى تلك الفترات التى كانت له فيها اليد العليا قام جلال الدولة بجعل الخليفة يحلف بعبارات مفصلة وشاملة للإخلاص ، وفى عام ٣٢٤هـ / ١٣٠١م تبادل جلال الدولة والخليفة القائم الأيمان ، ونحن محظوظون بحق أن توافر لدينا النص لمعظم ما ورد فى يمين الخليفة : فقد أقسم القائم بأمر الله أمير المؤمنين قائلا " أقسم بالله و بحق رسوله محمد أن أستمر فى إخلاص النية والصفاء لركن الدين جلال الدولة أبو طاهر بن بهاء الدولة أبو نصر ، ملتزما بشروط التأييد والإخلاص دون التقصير فى أى أمر يمكن أن يكون نافعًا لمنصبه ويحفظ له منزلته ، وسوف أكون يقظًا حذرًا كما يرغب لحمايته فى شخصه وكل ما يرتبط بذلك . وسوف أقوم بذلك تجاه وزير الوزراء أبو القاسم (بن ماكوله) وحاشيته ، وسوف أقوم بذلك للإبقاء عليه فى رتبته. عهد الله تجاهه فرض على ، وكذا ميثاقه ، وكل ما افترضه من مواثيق لملائكته المقربين وأنبيائه الذين بعثهم رسلاً والله شاهداً ... ."وهنا كما هو الحال فى العديد من الحالات الأخرى يستمد اليمين بعضًا من قوته عن طريق التصريح بشكل مباشر بأنه كان جزء من النظام العالمى للمواثيق والعهود بين الله والناس والملائكه والذى حافظ على النظام الأخلاقى للعالم (١٧).

وتجدر الإشارة أيضًا إلى أن عدد المشتركين المذكورة أسماؤهم فى الأيمان كان فى تزايد جنبًا إلى جنب مع سلسلة الأشخاص المرتبطين بالأيمان وذلك فى العالم الفوضوى للعراق البويهى المتأخر، لكن جلال الدولة وجد أنه بقدر حاجته إلى مثل هذه الأيمأن فإن تبعاتها يمكن أن تجرده من تلك السلطة الضئيلة التى قد تخلى عنها. وعندما ألقى جلال الدولة القبض على وزيره عميد الدولة فى عام ٤٢٠هـ رفض الخليفة والجنود الأتراك الصفح عن هذا العمل على أساس الأيمان التى حلفوها هم أنفسهم والتى حلفها جلال الدولة للوزير ؛ ولذا فقد أعيد الوزير إلى منصبه، وكان الخليفة وفيا لأيمانه التى حلفها للملك الرحيم آخر الملوك البويهيين وأرسل مندوبه إلى طوغرل بيج قبل دخوله بغداد لحمل الفاتح السلجوقى على أن يحلف للخليفة والرحيم، ولم يكن

الخليفة بحاجة إلى إشراك البويهيين الذين كانت مواردهم لمقاومة السلاجقة مثيرة للسخرية ؛ ، ولم يكن لدى طوغرل الذى أراد أن يظهر نفسه على أنه المناصر والمؤيد لمصلحة الخليفة ضد البويهيين أى مبرر للإعجاب بوفاء الخليفة وإخلاصه لذلك الحلف القديم، وعلى أية حال فقد احترم طوغرل شأنه شأن غيره من القادة الغز الأوائل مركز الخليفة ومكانته لكن احترامه للأيمان كان ضئيلاً ، فبعد دخوله بغداد ألقى القبض على الرحيم دون أن يشعر بوخز الضمير على ما يبدو (١٨).

الأيمان بين الأمير والمسئولين :

ولم تكن هذه المناشدات الواسعة التى ظهرت فى نهاية العهد البويهى سوى ذروة الممارسة القائمة منذ زمن طويل ، والتى تأكد أعضاء الإدارة وفقا لها من ولاء بعضهم البعض و تجنبوا آثار التنافس المفرط ، وأحياناً كان الأمراء والوزراء يتبادلون النذور عندما يكون الوزراء أقوياء وذوى نفوذ على غير العادة كما فعل جلال الدولة ، وكما أسلفنا فقد تبادل فخر الدوله الأيمان مع وزيره عندما أتى به ابن عباد إلى العرش . ولم يكن لدى عز الدولة الذى حكم فى مطلع العهد البويهى مبرراً مماثلا لأن يصبح مدينا بالفضل لوزيره بشكل رسمى، ومع ذلك فنظراً لعدم كفاءته كان عز الدولة مجبرا على أن يتبادل الأيمان مع العديد من المسئولين التابعين له ؛ نظراً لأنهم كانوا يخشون ما يمكن أن يفعله ورغم ذلك أقروا بمدى اعتمادهم عليه فى المقابل ، وفى عام ٣٦٠هـ طلب وزيره الشيرازى يمينا وحصل على يمين غموس مع كل أيمان البيعة التى حلفت أمام ضباط الجيش والقضاه والقادة على أن عز الدولة لن يعود ثانية أبداً إلى تعيين منافس معين للوزير فى أية وظيفة إذا لم يتم الكشف عن هوية هذا الموظف فى غضون شهر، وفى عام ٣٦٢هـ حلف عز الدولة وقائد قواته يميناً مؤكدة على أن يكونا أصدقاء. وبعد أن أعيد عز الدولة إلى السلطة تبادل وزيره ابن باقية الذى كان الأرجح عقلا من بين الاثنين أيمان حسن النوايا مع الملك فى عام ٣٦٤هـ (١٩).

وعلى الرغم من أننا نسمع المزيد عن الأيمان التى شملت الملك نفسه فلدينا دليل على أن الأيمان كانت سمة رئيسية للحياة فى المستويات الأخرى للإدارة ، وكان المسئولون الذين يتنازعون مع بعضهم البعض يعلنون صدق تصالحهم عن طريق تبادل

الأيمان، وغالبا ما كان يتم تبادل مثل هذه الأيمان لإطلاق سراح أحد القادة أو مسئول آخر قد يضمر ضغينة ضد الادارة التى ألقت به فى السجن ، أما الأيمان بين المسئولين الذين لم تكن بينهم نزاعات والذين كانوا يريدون رغم ذلك الاعتماد على مساعدة بعضهم البعض لاجتياز التقلبات المستقبلية للحياة العامة فمن المرجح أنها كانت شائعة بالرغم من أن التصديق عليها كان أقل إلى حد بعيد فى أغلب الأحيان . ونحن نعلم أنه عندما كان المسئولان الحسن بن هارون و المهلبى من بين أقوى المرشحين لخلافة السيمارى كوزير فى عام ٣٣٩هـ فقد تبادلا حلف الأيمان على أن يساعد كل منهما الآخر دون النظر إلى من منهما قد يحصل على الوظيفة. وحسب علمنا فقد التزما بهذه الأيمان. ولابد للأيمان المشابهة من أن تكون قد أدت إلى تماسك وترابط الأجزاء المركزية الداخلية لطوائف المسئولين ذات السطوة والنفوذ منذ زمن العباسيين وطوال العهد البويهى وما بعده ، ولم يكن لدى المسئولين أى مبرر للكشف عن مثل هذه الاتفاقات ولكن كان لديهم كافة المبررات لإخفائها عن الملك الذى كان يفضل أن يتسنى له الرفع أو الحط من شأن أحد المسئولين دون أن يعترض سبيله الحلفاء السريون لذلك المسئول ؛ ولذا فليس بالمستغرب ألا يكون هناك أى ذكر تقريبا لهذه الأيمان فى المصادر (٢٠).

وربما تكون الطوائف قد نمت وازدهرت أيضًا فى الجيش بفضل الأيمان السرية. ونحن نعرف أن الجند غالبا ما كان يتم إشراكهم فى المراسم العامة التى كان يحلف فيها عدد كبير جدًا من الضباط (وربما الجند من كافة الرتب) على الصداقة بين بعضهم البعض، وقد حدثت واحدة من مثل هذه المناشدات فى نهاية العهد العباسى عندما خشى الفوج الساجى فى عام ٣٣٢ هـ من قيام الخليفة بالقبض على قائدهم ؛ والتقى ضباطهم مع قادة الفوج الحجارى الذى كان حليفاً محتملاً للخليفة وتحالف ضباط الفوجين على العمل المشترك ، " وبعدها أخذ الضباط اليمين من بقية الفوجين على العمل المشترك أيضًا ."، ويمكن افتراض أن المناشدات الشاملة الأخرى بين الجند قد اتبعت نفس الأنماط ؛ وكانت ماتزال أيمان بين أفراد بشكل أساسى لكنها كانت تؤخذ بين عدد كبير من الأفراد لضمان أنه يمكن لهم الاعتماد على مساعدة بعضهم

البعض، وقد أوضح عز الدولة الطبيعة الشخصية لهذه الأيمان الشاملة عندما استخدمها لإنهاء الأعمال العدائية بين جنوده الترك والديلميين فى عام ٣٦٠ هـ ، وقام بالترتيب لتكوين الأحلاف بين الطرفين عن طريق الزواج بين الطرفين وجعل الجند من كلا الطرفين فى كلا الحلفين يحلفون يمين الولاء لضباط الطرف الآخر ، وبالمثل فعندما نشب القتال بين الأتراك والديلميين فى عام ٣٧٩هـ وانضم بهاء الدولة إلى الأتراك لكونهم الجانب الأقوى أدرك كلا الطرفين أن خسائرهم تفوق مكاسبهم من جرّاء هذا القتال ؛ واتفقا على عقد الصلح والسلام " وحلف كل منهما الأيمان للآخر."، وكما لاحظنا فمثل هذه الأيمان يمكن حلفها أثناء فترة خلو العرش ويمكن – كما فى حالة الغزناويين – أن تصبح أول اتفاق رسمى قد تنشأ عنه أسرة حاكمة جديدة (٢١).

وامتدت الأيمان عبر الترتيب الهرمى للحكومة واستخدمت فى بعض الحالات لضمان إذعان القادة المحليين، وعندما سار جند عضد الدولة من جيريفت فى كيرمان إلى الخليج الفارسى مروا عبر مناطق لم تكد ترى جيشًا من المسلمين من قبل وقدم أهل المنطقة التى تم فتحها فروض الطاعة والخضوع ، ووافقوا على اعتناق الإسلام وحلفوا الأيمان على ذلك، ورغم ذلك لم يمض وقت طويل على ذلك حتى أعلن البلاوس (البالوشى) بتلك المنطقة وهم أشجع القبائل المحلية "وأشدها كفرا " عصيانهم وشق عصا الطاعة ونقضوا العهود التى كانوا قد قطعوها على أنفسهم، وعندما فعلوا ذلك أصبح عضد الدولة مقتنعا بأنه ليست هناك أية وسيلة لإصلاحهم، وفى تلك المرحلة تولى عضد الدولة بنفسه القضاء على البالوشيين على نحو نظامى أكبر ، وقام بنقل الباقين منهم على قيد الحياة إلى منطقة جديدة .

وقد أخذ السكان المتكاملون بصورة أفضل داخل النظام السياسى فى تلك الفترة أيمانهم بمزيد من الجدية، وبذلك أظهروا أنفسهم على أنهم أكثر "تحضرا " من الوثنيين الكفرة كالبالوشين ، وعندما قام هبة الله – وهو أحد الأمراء الحمدانيين – بقتل مسئول مهم من مسئولى عمه سيف الدولة فر إلى مدينة حاران فى بلاد ما بين النهرين ، وأخبر أهل المدينة كذبًا بأن سيف الدولة قد توفى ، وطلب منهم أن يحلفوا له

على أنهم سوف يقاتلوا معه ضد أولئك الذين قد يقاتلونه ، وعقد الصلح والسلام مع من سالمه ، وحلفوا له على القيام بذلك مع التحفظ فى يمينهم أنهم لن يقاتلوا سيف الدولة ، نظرا لأنهم لم يصدقوا قصة الأمير كاملة ، ورغم شكوكهم فقد التزموا بيمينهم رغم ما كان ينطوى عليه من مخاطرة جسيمة وأغلقوا أبواب المدينة فى وجه أحد مسئولى سيف الدولة، وعندما أدرك هبة الله فيما بعد أنهم سرعان ما سوف يسمعون بأن عمه سيف الدولة مازال حيا فر هاربا وترك أهل المدينة كى يواجهوا مصيرهم حيث دفعوا ثمناً باهظاً نظير كرمهم ووفائهم بيمينهم (٢٢).

أيمان المعاهدة :

لقد شكلت أيمان المعاهدة صنفاً آخر من اليمين الرسمى الذى لعب دوراً بارزاً للغاية فى الأسلوب السياسى فى تلك الفترة، فإذا كان هناك حاكمين لم يحلف كل منهما الأيمان للآخر، فهذا يعنى أنه لم تكن هناك أية معاهدة بين المملكتين وإنما "حالة لاحرب " فحسب ، وبالطبع كان حكام تلك الفترة مقيدون إلى حد ما بأقاليمهم من خلال أيمانهم بالولاء للخليفة الذى أعطاهم العهود لهذه الأقاليم ، ولم يكن من المفترض لأولئك الحكام الهجوم على جار لديه عهد صحيح على حد سواء ، وبينما كان العباسيون ما يزالون يمارسون بعضًا من السلطة العسكرية فقد استخدمت تلك الحجة من قبل حكام شبه مستقلين فى نزاعاتهم، وفى تلك الفترة أيضا لم يكن الخليفة العباسى يترفع عن منح العهود الخاصة بنفس الإقليم لحاكمين فى آن واحد ؛ وبعد أن فقد العباسيون السلطة العسكرية أدرك الجميع أن مثل تلك العهود كانت ببساطة إقرارات بحقيقة الفتح (أو لنوايا أمير بغداد البويهى).

و كانت أيمان المعاهدة بين الأنداد أحيانا وفى أحيان أخرى كانت تنطوى على السيادة ، وكانت تتم الشهادة عليها علانية بشكل شبه دائم من قبل أصحاب المقام الرفيع مثل الخليفة والقضاة وكتاب العدل الشهود ووجهاء القوم، وبهذه الطريقة كان كلا طرفى المعاهدة يحصلان على توكيد كامل أن جارهم البعيد قد حلف بالفعل على الاتفاق .

وعلاوة على ذلك فقد أضاف إدراك كلا الطرفين للخزى والعار المرتبطين بالفضح العلنى كحانث باليمين قوة كبيرة إلى يمين المعاهدة .

وتتضح أهمية الشهادة العلنية لأيمان المعاهدة من خلال التعليمات التى أصدرها الداهية أبدا عضد الدولة للقضاة الثلاثة الذين أرسلهم كمبعوثين إلى السامانيين فى عام ١٧٣هـ ، حيث أخبرهم بأنهم إذا نجحوا فى عقد الصلح والسلام مع القائد السامانى فى نيسابور فعليهم بالتوجه إلى العاصمة السامانية بخارى وأن يعقدوا اتفاقًا بمحضر من القضاة ، وكتاب العدل الشهود ، وكبار رجال الحاشية ، والمسئولين والغازين (المقاتلون المتطوعون ضد الحكومات غير المسلمة) وعظماء الإقليم ؛ كى يشهدوا على أن الحاكم السامانى قد وافق بالفعل على عقد الصلح والسلام ، وعندما تم إعداد مثل هذه الاتفاقات تم استخراج نسختين منها - على ما يبدو - اختتمت كل واحدة منهما بيمين من أحد الحاكمين مشروط بأخذ يمين مماثل من قبل الحاكم الآخر (٢٢) .

وكانت جميع الأيمان المذكورة سابقا بين أشخاص حقيقيين ، وعلاوة على ذلك فقد كانت بين أشخاص حقيقيين موجودين فى هذا العالم (وكان الله شاهداً عليهم دون ريب) ، فلم يكن يتم حلف أى من هذه الأيمان بين شخصين - مثلاً - نيابة عن المنحدرين من نسليهما ، ولم يكن أى منها بين رجل وشخص اعتبارى كالبلدية أو العشيرة أو المدرسة ، وعندما توقع الناس لإحدى المدن أن تخضع عن طريق وجهاء القوم فيها لم يكن ذلك ؛ لأن أولئك الوجهاء يمكنهم أن يلزموا أتباعهم بأيمانهم على نحو شرعى ولكن لأن أولئك الوجهاء يمكنهم الاستغناء عن تعاون أتباعهم الملزمين تجاههم بولاءات أخرى ، ولم تكن الأيمان التى أخذها وجهاء القوم أيمان لـ " لدولة " ، فلم يكن هناك مثل هذا الشخص الاعتبارى الذى يمكن للمرء أن يتبادل معه الأيمان . حتى الجيل الأول من البشر وهم أبناء آدم لم يكن بمقدورهم فى اليمين الأول الذى كان مثالاً وضمانًا ألقى بظلاله على جميع الأيمان اللاحقة أن يحلفوا نيابة عن جميع المنحدرين من نسلهم للإقرار بسيادة الله وسلطانه الأبدى ، وكان لزامًا أن يولد سائر البشر مستقبلاً على هيئة ذرية حتى يتسنى لهم أن يحلفوا الأيمان على نحو فردى .

النذر

النذر بطبيعته وثيق الصلة باليمين ، و كما لاحظنا فقد كانت الأيمان الطريقة الوحيدة تقريباً التى قبل بها المسلمون فى تلك الفترة - وبشكل رسمى - تعهدات والتزامات جديدة تجاه بعضهم البعض ، وفى نظر القانون كانت معظم التعهدات الرسمية قد عُقدت مؤخرا بواسطة كل فرد ، ولم تنتقل إليه بفضل الإرث أو مكانة ما اكتسبها ذلك الفرد عن غير قصد ، وكان للنذر وظيفة تتصل بذلك ؛ فالنذر يتبع أسلوب اليمين عدا كونه من جانب واحد حيث يحلفه شخص واحد لله بدلاً من حلفه بين شخصين يكون الله شاهداً عليهما ، ولدينا دليل وافر على أهمية الأيمان للعمل السياسى ، لكن هناك دليل أقل نوعًا ما بالنسبة للنذر ، وهذا ليس مدعاة للدهشة ؛ نظراً لأن النذر بطبيعته يكون أكثر خصوصية .

ويوضح ما لدينا من دليل أن النذر لابد أنه كان طريقة شائعة للغاية لتقرير وإعلان تعهد ، وربما كان أكثر أهمية من اليمين الرسمى ، ومما لا ريب فيه أن النذر " الخاص " حيث التعهد بالعمل بطريقة معينة لا يؤثر بشكل مهم على أى شخص عدا الناذر مازال يشكل جزءاً أساسياً من الحياة الروحية للكثير جداً من الناس فى الشرق الأدنى ، ومثل هذه النذور " الخاصة " لا يمكن أن تؤثر بشكل مباشر على الحياة الاجتماعية والسياسية ، وبالتالى فهى ليست وثيقة الصلة بشكل مباشر بهذا الكتاب. ورغم ذلك فنحن نستطيع قياس مدى الجدية التى ينظر بها الناس إلى النذور العامة ذات الجزاء الإضافى ممثلاً فى جلب الخزى إذا لم يتم الوفاء بها وذلك من خلال الجدية التى ينظر بها الناس إلى النذور التى يكون الله وحده شاهداً عليها ، ويكون الشعور بالذنب الجزاء الأوحد لعدم الوفاء بها .

وهناك أمثلة كثيرة لهذا النوع من النذر " الخاص " ؛ ونجد هذه الأمثلة فى قصة رواها الوزير السابق الخصيبى ، ونظرا لأن الخصيبى يصور نفسه على هذا النحو السيء فقد تكون القصة حقيقية تماما؛ فعندما أصبح ابن مقله وزيراً فى عام ٣٢٢ هـ قام بنفى الخصيبى وسليمان بن الحسن إلى عمان ؛ وفى الطريق وعندما كاد أن يغرق وسط عاصفة ندم الخصيبى على خطاياه ونذر لله ألا ينتقم من أولئك الذين أنوه عدا ابن مقله ، وقال :" إذا أنا أمكننى الله منه (يقصد ابن مقله) فسوف أجعله يدفع ثمن هذه الليلة وما حدث لى فيها." وقال له سليمان " : أفى ظروف كهذه عندما تواجه الموت

وجهًا لوجه تتحدث بهذه الطريقة ؟ ! " ورد عليه الخصيبى قائلاً :" ما كنت لأخدع ربى " وأنقذ الله الخصيبى – ووفاءً بنذره – يبدو أنه لم ينتقم من أعدائه عندما عاد إلى منصبه الرفيع ثانية ، لكن الخصيبى جنَّب نفسه بدهاء إشباع رغبته فى النيل من ابن مقله حيث سلمه قرير العين لمعذبه (٢٤) .

وكان النذر " العام " مفيدا ليس فقط كأداة روحية فحسب ولكن كوسيلة سياسية أيضا ، فقد كان أقدس طريقة يمكن للمرء أن يؤكد بها من جانب واحد لشخص آخر أنه جاد فيما يقول ويتعهد به ، وشأنه شأن اليمين ، ولكنه أكثر شيوعا من اليمين على الأرجح ويزداد قوة عن طريق عرض التخلى عن أشياء هامة حيويًا للحالف إذا لم يف بالنذر ، وعندما أراد أبو عبد الله البريوى فى عام ٣٢٨ هـ من رسوله إلى باجكام أمير الأمراء العودة إلى بغداد وأن يؤكد لـ " باجكام " أنه لم يكن لديه أى مبرر للشك فى البريويين الذين كانوا يسيطرون على البصرة ، قال أبو عبد الله للرسول : " أعطنى يدك " فمددتها (يقول الرسول) فوضعها على أذنه وقال :" خذنى إلى تجار العبيد ويعنى (إذا خذلتك) ، ولكن اهتم بهذا الأمر لأجلى فحسب ولا تسأل كيف " ، وكان الرسول يعلم أن طموحات أبى عبد الله التى لا حدود لها قد جعلت منه ينبوعا للأكاذيب ؛ ومع ذلك فقد تأثر بجدية نذر أبو عبد الله أن يباع كعبد (وفى أذنه خاتم علامة العبودية) إذا لم يكن صادقا فى هذا الطلب ، وقبَّل الرسول يد أبو عبد الله ووافق .

وكانت هذه النذور جادة لدرجة أن الناس غالبا ما كانوا يقومون باعداد أشكالاً مفصلة ومتقنة للعمل الرمزى بحيث يمكن لناذر النذر أن ينفذ نذره نصا إن لم يكن روحا . وعلى سبيل المثال فعندما تنازل الحاكم الحسناويهى الكردى بدر لابنه هلال عن منطقة حقيرة الشأن للغاية بحيث لا تليق بمنزلة هلال نذر هلال أن يفتح المنطقة المجاورة شهرازور الأكثر أهمية والتى كان يحكمها صديق مقرب ومطيع لبدر ، وكتب بدر لـ " هلال " يأمره بأن يدع شهرازور وشأنها لكن هلال أجابه قائلاً " لقد أقسمت ألا أكف عن هذا الأمر وألا أعود حتى أدخل مدينته " وعند ذلك قال له بدر " اذهب إلى مدينته فى بعض رجالك وسوف آمره أن يفتح لك أبواب المدينة فتبرأ من يمينك ، وحدث أن رفض هلال حسم الأمر عن طريق هذا التحلل الرمزى من نذره وبدلاً من ذلك قام بفتح شهرازور حوالى عام ٤٠١ هـ (٢٥) .

وعادة ما يتم تناول النذور والأيمان معا فى أعمال الشريعة الإسلامية ، ومع ذلك فغالبا ما يتم تناول الأمان أو ضمانة السلوك المأمون فى الفصول التى تتناول أخلاقيات الحرب . والأيمان قريب الصلة بالنذر بشكل أساسى نظراً لأنه قسم من جانب واحد أمام الله على الالتزام بمسلك ما مستقبلاً ، وعلى ذلك فغالبا ما يكون هناك تداخل بين الأمان واليمين والنذر فى الممارسة الفعلية ، وكما ذكرنا سابقا فعندما طلب أبو على إسماعيل فى عام ٣٩٢ هـ / ١٠٠٢ م الأمان من بهاء الدولة كتب عليه الملك بعد أن انتهى من قراءته كاملاً " لقد حلفت هذا اليمين وأتعهد بالوفاء به " ، وغالبا ما كان المسئولون العسكريون المتمردون ، والمسئولون الذين لحق بهم الخزى والعار ، وحتى الملوك التابعون يطلبون عهود الأمان ويتلقونها ، وعادة ما كانوا يعملون ويتصرفون كما لو كان بإمكانهم الوثوق بهذه الضمانات بصورة كاملة ، ومن بين جميع الأيمان والنذور التى يتم حلفها رسميا كانت مثل هذه الضمانات الأكثر إغراء على عدم الوفاء بها نظرا لما كانت تؤكد عليه وبقوة أسباب تتعلق بمصلحة الدولة من ضرورة نزع سلاح المتمرد بأية وسيلة حتى وإن كان ذلك عن طريق الحنث باليمين ، وعندما عرض المنصور ثانى الخلفاء العباسيين الأمان على العلوى محمد النفس الذكية الذى أشعل ثورة ضعيفة عسكريا (وإن كانت تنذر بالخطر من الناحية الأخلاقية) فى الحجاز فى عام ٥٤١ هـ رد عليه محمد قائلاً : " أى من عهود أمانكم تعرض علينا (يقصد العلويين) ، أهو ذلك الذى عرضته على ابن هبيره أم عمك عبد الله بن على أم أبو مسلم ؟ " وكان كل من هؤلاء الرجال ذوى الشأن قد تلقى عهد أمان من المنصور أو من أخيه وكان جزاء كل منهم ، وقد علا شأن العباسيين على المدى القصير من خلال سوء نواياهم وعدم وفائهم بعهودهم [٢٦] .

وكانت للنذور وظيفة سياسية أساسية أكثر من مجرد الدلالة على جدية الحالف أو نيته لضمان أمان شخص ما ، ولكن لفهم هذه الوظيفة لابد أن نصف الأهمية الكبيرة للنية فى الأخلاقيات الإسلامية المعاصرة ، فالأيمان وعهود الأمان والنذور المتعلقة بمسلك مستقبلى تجاه الآخرين غالبا ما كانت تتضمن إعلانًا عن حسن النية ، وكانت النية أحد الجسور التى تربط بين الولاءات الملزمة لليمين والولاءات الأخرى فى المجتمع البويهى ، وهناك حديث مشهور يقرر أن " الأعمال بالنيات " ؛ أى أن الله سوف يحاسب المرء على أعماله وفقا لنية المرء فحسب وليس وفقا لما فعله المرء فى الواقع .

ويشكل هذا المفهوم للنية محوراً رئيسيًا تدور حوله كافة المناقشات الإسلامية للمبادئ والقيم الأخلاقية فى تلك الفترة وفى معظم الفترات الأخرى ؛ فعندما قال أبو الفضل ابن العميد وزير ركن الدولة أن ركن الدولة قد هزم الغازين الخراسانيين فى عام ٣٥٥هـ بسبب حسن نيته ، وصلوات ودعاء الرعية نيابة عنه ، وعناية الله تعالى بالناس كان الوزير يتحدث عن كل من حسن " النية " المعلنة فى بعض نذور الملك ، والنية المتضمنة فى كثير من أعماله المتشابهة ، للعناية والاهتمام بأمر رعيته ، وكان يفهم أن هذه " النية الحسنة " تكون سببا فى جعل الله يؤيد حكمه ، وكان يُفترض أنه إذا كانت عاقبة نية الملك الحسنة تأييد الله والعرفان بالجميل من قبل رعيته فإن هذه النية الحسنة سوف تلهم رعيته أن يصلوا ويبتهلوا إلى الله نيابة عن الملك (٢٧)

السيادة والنذر

يمكن القول بأن كلاً من الحاكم وأسرته الحاكمة قد اعتقدوا بأنهم يتولون مناصبهم من خلال عهد خاص يشبه النذر الذى عقده الحاكم والأسرة الحاكمة مع الله ولم يرق هذا العهد إلى مستوى " عقد اجتماعى " بالطبع ؛ نظرا لأن الرعية لم تكن طرفا فى هذا العهد ، ورغم ذلك كانت الرعية مستفيدة من العهد ، ولذا كان من مصلحة الأسرة الحاكمة تشجيع الرعية على الاعتقاد بأن العهد ما يزال سارى المفعول وما يزال يعمل لصالح المستفيدين منه ، وتقدم لنا القصة التالية مثالاً مذهلاً لهذا النوع من العهد حيث طلب إلى أبى الفضل ابن العميد نفسه أن يفسر النجاح غير المتوقع لركن الدولة عندما تعرض لضغط شديد من قبل الجيش السامانى قرب إصفهان فى عام ٣٤٠ هـ ، فقد أخبر ركن الدولة الذى كان يعانى نقصا فى المؤن وعدد الرجال وزيره بأنه يريد الفرار ، ورد عليه ابن العميد قائلاً له :"منذ أسبوع كنت موضع احترام الملوك فى أنحاء العالم الإسلامى وها أنت الآن لاتحكم سوى معسكر صغير. فما من ملجأ ، وتابع ابن العميد قائلاً :" إلا إلى الله تعالى فأخلص نيتك له واعقد عزمك سرا بينك وبينه ، فهو أعلم بصدقها وجديتها واعقد العزم من الآن فصاعدا أن تعمل لصالح الأمة المسلمة وسائر البشر ، وعاهده على أداء الأعمال الصالحة والإحسان إلى أولئك الذين قد تتولى أمرهم ، فقد نفذت جميع الحيل البشرية ،" وعند ذلك ابتسم (كما يروى ابن العميد) وقال لى : " لقد لجأت إلى تلك الحيل قبل أن تتكلم

يا أبا الفضل (ابن العميد) ، وقد عزمت صدق النية وأخذت على نفسى العهود التى تناسب حال كهذا " . وفى وقت لاحق من تلك الليلة استدعى ركن الدولة ابن العميد وقال له إنه كان يحلم عندما " رأيتنى على صهوة جوادى فيروز وقد فر عدونا وكنت تركب جوادك بجانبى وتذكرنى بنعمة الله فى هذا الأمر وكيف تحقق النصر الذى لم نكن نتوقعه . وكنا نتحدث عن هذا وما شابهه من أمور حتى نفذت عينى عبر غبار الموكب إلى الأرض ، ورأيت وميض خاتم على الأرض حيث سقط من صاحبه فى التراب ، فقلت لغلامى أتنى بذلك الخاتم. فانحنى ورفعه إلى وتبين أنه خاتم من الفيروزاج (الفيروز) فأخذته ووضعته فى إصبعى السبابة وتبركت به " . ولما كان فيروز يعنى النصر وفيروزاج يعنى المنتصر فى الفارسية فقد اعتبر ركن الدولة ظهورهما فى حلمه فألاً حسناً ، وفى فجر اليوم التالى وجد الملك وأتباعه أن الجيش السامانى قد انسحب من مواقعه وترك معسكره بعد أن عجز عن تحمل الجوع وثبات الديلميين ، وعندما دخلا معسكرهم على صهوة جواديهما وجد ركن الدولة – حسب رواية ابن العميد – خاتما من الفيروز (فيروزاج)(٢٨) .

وربما يكون الوزير قد قال بالفعل فى الليلة التى سبق ذلك النصر غير المتوقع " خير لنا أن نموت على العرش من أن نموت فى أسطبل " أو " إن السامانيين أكثر يأسا منا ، غداً عندما يكونوا قد فروا دعونا نعلن أن النصر من عند الله " ، كما أنه من الممكن أن يكون الوزير قد قال الكلمات التى ذكرها ، وبالنسبة لنا فكل ما يهم هو أن ابن العميد رأى أن الأمر يستحق رواية قصة توضح أن الله قد أنقذ حكم ركن الدولة ؛ نظرا لأن الحاكم قد عقد " النية " " الصحيحة " بالنسبة لملك و نظراً لأن الملك قد أخذ على نفسه العهود المناسبة وكما رأينا ، فقد أخبر ابن العميد الناس أيضا بأن ركن الدولة قد هزم الغازيين الخراسانيين بسبب حسن النية وصلوات ودعاء رعاياه نيابة عنه وعناية الله بالناس . ومن الواضح أن الوزير كان يحاول أن يقيم لمستخدمه صورة تتفق مع الأسلوب الاجتماعي والمصلحة الذاتية لرعاياه – صورة ملك مثبت ومؤيد فى حكمه بعهد مع الله .

ونظراً للفهم الجيد لمثل هذه النذور والتأييد أو الجزاء الذى منحه الله لهم فنحن نعلم على وجه الدقة بأمر كثير من الحكام والأسر الحاكمة التى كان يعلن عن أنها تحكم فى ظل النعمة الإلهية أن مثل تلك العهود قد مُنحت لهم ، وقد أخبر الخليفة

الراضى (الذى حكم من ٣٢٢ هـ - ٣٢٩ هـ ٩٤٠/ - ٩٤٤ م) رجال حاشيته أنه عندما كان جنود الخليفة السابق القاهر الذى كان يريد أن يلحق به أذى كثيرا يفتشون المنزل الذى كان يختبئ فيه " عاهدت الله أنه إذا أنقذنى من يد القاهر فسوف أمتنع عن ارتكاب الكثير من المعاصى ، وأن أمنح العفو العام عن أولئك الذين لجأوا إلى المخابئ إذا وليت الخلافة ، وأن أتنازل عن ممتلكات من لحق بهم الخزى والعار، وأن أجزل العطاء لنصرة الطالبين (عشيرة على) ، ولم أكد أنتهى من نذرى حتى غادر الأشخاص (الذين كانوا يبحثون عنى) (٢٩) "

وأوفى الراضى بنذره عندما اعتلى العرش ، و عندما قال أبو العباس فى خطبته الافتتاحية للأسرة العباسية الحاكمة فى عام ٩٤١هـ " لكم ذمة الله ورسوله والعباس أن نحكم فيكم بما أنزل الله وأن نعاملكم بسنة رسول الله " فقد كان يعلن العهد الأصلى الذى سوف تزعم أسرته الحاكمة أنها تحكم بموجبه حيث إن ذمة الله كـ " عهد الله " أحد الأشكال الأساسية لإعلان عهد مع اللّه (٣٠) .

ومن المهم أن ندرك كيف أن الأعمال العامة كانت تصور على أنها وفاء بالنذور فى أحيان كثيرة ؛ ولذا فقد ساعدت على تأكيد أن العلاقة التعاقدية الأساسية بين الحاكم والله سارية المفعول وتقوم بعملها حسب إرادة الله لمنفعة رعية مثل هذا الحاكم ، وكان الوزير العظيم على بن عيسى مثالاً يُحتذى به فى أواخر العهد العباسى ؛ لما جرت عليه عادة الإدارة الأخلاقية وما دأبت عليه من رعاية تتسم بالتدقيق ، ورغم كبر سنه فعندما قام معز الدولة البويهى بفتح العراق حضر إليه على يقدم إليه احتراماته وقال للملك الشاب :" إن من أهم الأمور التى تستحق اهتمام الأمير والأولوية فى اعتباره إصلاح هذه الصدوع (فى قنوات الرى بوسط العراق) وهى أصل الخراب والدمار للسواد . وقال له معز الدولة :" نذرت لله فى حضور من حضر ألا أعطى الأولوية لأى أمر آخر على هذا الأمر حتى وإن أنفقت فى سبيله كل ما أملك " .

وعلمت رعيته أن معز الدولة كان صادقا فى نذره وبعثت جهوده للوفاء بنذره نوعًا من الولاء غير العسكرى الذى ساعد نظام الحكم البويهى على توطيد دعائم حكمه ، وعندما دخل معز الدولة بغداد مرة أخرى بعد أن هزم القائد الديلمى الثائر روزباهان فى عام ٣٤٥ هـ / ٩٥٧ م " احتشد الناس على الجانبين ودعوا له ولعنوا روزباهان ، وذلك أن أفراد الأمة كانوا محبين حقا لأيام معز الدولة لما قام به لإصلاح الصدع فى

نهر الرفيل ونهر بادوريا حيث خرج بنفسه لإصلاح هذا الصدع، وحمل بنفسه التراب في قلب عباءته كي يضرب بذلك مثلاً لجيشه بأكمله ... عندما قام بإصلاح الصدوع . وأصبحت بغداد مزدهرة وكان الخبز الفاخر يباع بعشرين رتلاً من الدرهم ، ومن ثم كانت الأمة محبة لأيام حكمه ومحبة له "، ومما لا شك فيه أنه بالنظر إلى مثل هذه الفوائد والمنافع كانوا سيحبونه دون أى نذر ؛ ومع ذلك تجدر الإشارة إلى أننا نجد هنا - كما نجد فى كثير جداً من المواضع الأخرى - أنه فى اللحظة الهامة المناسبة فى نظام حكمه يشير الحاكم إلى نواياه تجاه رعيته من خلال صياغة عهد مع الله علانية، وهكذا فقد لقن على بن عيس كـ " شيخ جليل" ينتمى لنظام الحكم السابق الملك الشاب درساً سياسيا وأخلاقيا أيضا (٣١)

و " حلم السيادة " كشكل للأساس الاتفاقى للحكم شبيه على نحو وثيق بالنذر . ومثل هذه الأحلام موضوع مشترك فى أدب الشرق الأدنى ، لكن العهد بين الحاكم والله الذى تنطوى عليه هذه الأحلام لم يحظ إلا باهتمام ضئيل ، وليس بالمثير للدهشة أن يستخدم الحلم للتعبير عن عهد السيادة ؛ نظرا لأن الأحلام كانت تُعد بشكل عام نُذر تنبئ بأحداث سياسية ، وعلى سبيل المثال فقد أخبر الملك البويهى عضد الدولة رجال حاشيته أنه عندما كانت أمه حاملاً به رأت على رضى الله عنه فى الحلم وطلبت من على أن يدعو الله من أجلها ، وبشرها على بأنها سوف تنجب ولدا تنبأ بمستقبله المشرق بتفصيل دقيق يثير الشك ، كما تنبأ على أيضاً بمستقبل أحفاده المنحدرين من نسل عضد الدولة ، ولم تكلف رواية مثل هذه القصة التى قد تحمل جوهر الحقيقة الملك العظيم شيئا . والواقع أن هناك قصة مشابهة - على ما يبدو - رواها أول ثلاثة حكام بويهيين عن حلم لأبيهم بويه ، ومما لا شك فيه أن هذه القصص أكدت أن إنجازات البويهيين كانت مقدرة إلهيا وأنهم كانوا رجال القدر .

ويوجد حلم السيادة بشكله الكامل فى تاريخ الطاهريين وهم الأسرة الحاكمة التى حكمت خراسان من ٢٠٥ هـ / ٢٨٠ م إلى ٢٥٩ هـ/ ٨٧٢ م ، ففى أحد الأحلام تلقى طاهر مؤسس الأسرة الحاكمة وعدا بالعظمة الدنيوية إذا قام بحماية المنحدرين من نسل النبى. وعندما قتل حفيد طاهر يحى بن عمر العلوى عام ٢٥٠ هـ أخبر النبى محمد الحفيد فى حلم " أنكم قد نكثتم " وبالطبع كان ذلك الحفيد آخر ملك من نسله . وربما تكون القصة مختلقة من قبل المنحدرين من نسل على لكن أيا من سماتها لا يبدو

غير محتملاً بالنسبة لمستمعيها . وهناك قصة أخرى رويت عن طريق مرجع موثوق بصورة أكبر تتعلق بحلم الخليفة القادم القادر عندما كان لاجئا فى الأهوار ؛ فقد زعم أنه قد حلم بأن على ساعده فى عبور كتلة من الماء ثم أخبره بأن السيادة تأتيه وأمره بأن يحسن معاملة العلويين وأشياعهم ، وحسب رواية القادر (الذى حكم من ١٨٣هـ / ١٩٩م – ٢٢٤هـ / ١٠٣٠م) فقد ولى الخلافة بعد هذه الحادثة مباشرة تقريبا ، ومن المرجح أن أسر حاكمة أخرى وحكاما آخرين قد استخدموا مثل هذه الأحلام للتعبير عن العهد الإلهى الذى منحهم الحكم ، أو أنهم هكذا أرادوا لرعاياهم أن يعتقدوا ، ولسوء الحظ فنادرا فقط ما نسمع سردا كاملاً للظروف إن كانت هناك أية ظروف ربط اللّه بينها وبين وعود السيادة التى جاءت بها مثل هذه الأحلام (٣٢)

وتشترك جميع هذه النذور والوعود التى تشبه النذور فى خصائص عامة معينة ؛ فهى جميعاً كالأيمان عبارة عن مواثيق بين شخصين وبين اللّه وإنسان ، وبينما يكون اللّه الشاهد الإلهى على اليمين فهو أحد الطرفين الرئيسيين فى نذر النذر وقبوله ، ولأن الله ليس بحاجة إلى المنافع التى يمكن للبشر تبادلها عن طريق الأيمان ؛ فإن الغاية الأساسية من النذور هى شكل ما للسلوك من جانب الطرف البشرى للنذر . وقد ينذر الطرف البشرى نذراً بينه وبين نفسه فحسب ، لكن النذور غالبا ما تتضمن قراراً بالعمل و التصرف بطريقة معينة تجاه جماعات معينة من الناس ، أو تجاه كل شخص فى المستقبل ؛ فقد ينذر المرء مثلاً أن يعامل رعيته بعدالة وكرم أو ما شابه ذلك ، وتحتوى الأيمان بين شخصين أحيانا على مثل هذه العبارات المتعلقة بالأطراف الأخرى لكن معاملة الأطراف الثالثة عادة ما تكون عارضة بالنسبة للغرض الأساسى لليمين .

وفى حالة النذور غالبا ما تكون معاملة الطرف الثالث الغرض الأساسى للنذر وذلك أن اللّه مالك العالم ويوم الدين يمكن أن يُقال بالكاد إنه بحاجة إلى التعهد بالمعاملة الطيبة من جانب أولئك الذين يعقدون نذراً معه ؛ ولذا فالنذور أشبه ما تكون بالتعهدات الرسمية غير المحددة تجاه جماعات من الناس وإن كان هؤلاء الناس لم يقابلهم المرء بعد أو أولئك الذين لم يولدوا بعد . وفى غياب الاشخاص الإعتباريين أو القضائيين كالشركات والبلدية الذين يمكن للمرء فى القانون المعاصر التعهد بالتزامات معينة تجاههم كان النذر فى الشرق الأدنى البويهى أقرب ما يكون إلى التعهد بالتزام شخصى ورسمى تجاه جماعة، ومازال هناك تباين كبير جدا بين النذر

وفهمنا المعاصر لمثل هذا الالتزام الشخصي والرسمي ، ولم تكن هناك أية جماعة تقريبا في العهد البويهي يمكن إلزامها شرعًا بأيمان أو نذور زعمائها ؛ نظراً لأن الأهلية - الحق الشرعي في التعاقد - ظلت فردية ، وكان النذر شكلاً للعقد من جانب واحد بين الله وشخص واحد، ويذكر أن المجتمعات الغربية على دراية ليس فقط بتعهدات الأفراد تجاه الجماعات ولكن أيضًا بتعهدات الجماعات تجاه الفرد وتعهدات الجماعات تجاه بعضها البعض ، ولا يمكن للنذر أن يستوعب هذه الطبقات الأخرى ، والواقع أن جميع التعهدات بهذه التنويعات في بيئة الشرق الأدنى في القرنين الرابع هـ / العاشر م والخامس هـ / الحادي عشر م كانت غير رسمية بشكل فعلي .

شكر النعمة

لقد رأينا كيف نشأ شكل ما للولاء لدى الرعية عندما كان هناك اعتقاد بأن الحاكم يقوم بأعمال صالحة وفاءً بنذره ، ونتيجة لذلك أخذت الرعية تدعو للحاكم وعرضت التعاون فيما تقوم به الحكومة من أعمال ، ومع ذلك فحتى عندما كان الملك أو الخليفة يقوم بأعمال صالحة لمنفعة رعيته خارج إطار النذر كانت هذه الأعمال الصالحة يُنظر إليها على أنها تحمل نوعا ما من الإلزام وكان هذا هو الإلزام الذي أشار إليه المقتدر عندما قال في رسالته إلى جنده المتمردين : " إن لي الحق في أن أطالبكم بالشكر نظير النعم والعطايا ، وما تتمتعون به من نعم وعطايا مني وأرجو أن تقروا به وتعتبرونه ملزما لكم " (٣٣) . ومن الواضح أن الروابط التي أوجدتها " النعمة " لم يكن متفق عليها بالطريقة الرسمية التي كان الناس يتبعونها عند حلف الأيمان ، ورغم ذلك يمكن لهذه الأيمان أن تكون رسمية وغالبا ما كانت تُعد ملزمة .

ونعود فنكرر أن العلاقة الأخلاقية التي أوجدتها النعمة قد تم تصويرها مسبقا عن طريق العلاقة بين الإنسان والله كما فهمها المسلمون حسب وصفها في القرآن ، وفي القرآن تمتد النعم التي منحها الله للبشر والتي يتكرر حثهم على" أداء شكرها " من مقومات الحياة وجمال الخلق إلى نعمة الوحي والقرآن نفسه إجمالا، فهذه النعم لا تحصى : ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ (سورة النحل آية ١٨) ومع ذلك فالله يعتبر البشر مسئولين عن قبول أو رفض أية نعمة معينة ، وعندما يتحدث عن علامات صدق الوحي يقول القرآن : ﴿وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (سورة البقرة آية ٢١١) .

ويؤكد القرآن بشكل متكرر على أن المؤمن " شاكر " لهذه النعم التى لا تحصى ، وأن شكر النعمه هو إحدى الخصائص الروحية الأساسية التى تصاحب الإيمان الحق ويجب أن يكون الإنسان مثل إبراهيم الذى كان " نموذجا " شَاكِرًا لِّأَنْعُمِهِ (سورة النحل آية ١٢١) ومقابل شكر النعمة بما يتضمنه من تقدير وإقرار بربوبية الله وكرمه بقلب مجيب يكون كفر النعمة بما يتضمنه من رفض ومقاومة وإنكار ؛ ولذا كان من الطبيعى أن يُطلق على غير المؤمن فى القرآن وفى الشريعة الإسلامية بوجه عام " الكافر" ، وعندما يتحدث عن قدامى بنى إسرائيل يقول القرآن وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ (سورة إبراهيم آية ٧) .

ولذا فليس بالمستغرب أنه عندما تلقت الرعية أى نوع من العطاء السخى من حاكمها حق له أن يصف الولاء والالتزام اللذين تم إيجادهما بأنهما شكر للنعمة . وبالنسبة لأولئك المرتبطين بالنظام الحاكم بشكل مباشر كانت النعم واضحة للغاية حتى أن الحاكم اعتبر نعمته على أنها تربطهم بالتزام واضح للغاية بحد ذاته ، وعلى ذلك فقد طلب الطموحون نعمة مفتوحة إذا أرادوا أن يتم ربطهم بالنظام الحاكم ، وقد عبر أبو حيان التوحيدى – الحاقد ردىء الطبع والذى أمضى فترة طويلة من حياته متنقلاً من بلاط إلى بلاط على أمل أن يلقى النعم على النحو المفرط الذى كان يشعر بأنه يستحقه – عن هذه الفكرة بصورة بليغة للغاية عندما قال : " إن إقصاء الحاكم (الرئيس) لأحد الطامحين ككفر التابع بالنعمة " (٣٤) .

وكان هناك إقرار بالالتزامات والتعهدات التى تفرضها النعمة بشكل معلن وصريح للغاية حتى أننا نجد الحكام والرعية منهمكين بشكل مستمر فى تقدير مسئوليتهما القانونية المتبادلة ، وقال عضد الدولة إنه إذا تم دفع الرواتب للجند قبل استحقاقها فعليا بيوم واحد فإن " الفضل يثقل كاهلهم لصالحنا" ولكن إذا تأخر دفع الرواتب للجند فسوف يشكون لصراف الرواتب و " يضيع شكر النعمه الناشئ عن المنة " واختتم عضد الدولة قائلاً : إن الحكومة تخسر بذلك أكثر بكثير مما يمكن أن تربح من التأخير ، وتخبرنا رسالة كتبت لتهنئة أبو تغلب الحمدانى على انتصاره على أشقائه فى عام ٣٦٠ هـ / ٩٧١م عن أن حملته قد عادت بـ "شكر الرعية ودعواتها.. (لأن) الله قد علم ظنون أصدقائه وأهل طاعته بشأنه وأكدت ... فروض خدمه وعبيد نعمة " .

وإذا كان ولاء الرعية يوصف من خلال النعمة الجماعية التى تتلقاها الرعية فإن ولاء موظفى الحكومة المباشر بصورة أكبر إلى حد بعيد للحاكم غالبًا ما يوصف من خلال النعم الخاصة التى يتمتع بها هؤلاء الموظفون ، وعندما كان على بن عيسى يستجوب الوزير السابق الخصيبى فى عام ٣١٥ هـ - فى نهاية العهد العباسى- حول إدارته للموارد المالية الحكومية أوضح على أنه يجادل أو يشكك فى حق المسئولين فى أن يصبحوا أثرياء بواسطة الرواتب القانونية المخصصة لهم ، وقال " كيف نتحداك فى هذا الشأن؟ و نحن ككتاب أمير المؤمنين نكتسب قوتنا من نعمه وإحسانه فحسب ونمتلك ضياعا كسبناها فى خدمته وخدمة سلفة ؟" (٣٥) .

وقد وجد الالتزام الذى فرضته نعمة الله أقرب نظير له فى نعمة الملك لرعيته ، لكن الالتزام القائم بين الأنداد المتقاربين و حتى الالتزامات من قبل من هم أعلى منزلة تجاه من هم أدنى منزلة غالبا ما توصف أيضا على أنها من قبيل النعمة . وقد سمح ناصر الدولة الحمدانى لأبنائه بمهاجمة بغداد فى عام ٣٤٦ هـ فى الوقت الذى واجه فيه البويهيون تحديا تمثل فى تمرد أحد ضباطهم وهو روزباهان وبعد أن ألحقت قواته الهزيمة بكل من المهاجمين الحمدانيين و المتمرد روزباهان كتب الملك البويهى معز الدولة إلى ناصر الدولة يذكره بأن ناصر الدولة كان يجب أن يكبح جماح أبنائه وأنه مدين لجاره البويهى بمعاملة أفضل ، وبعد كل هذا أعاد معز الدولة ناصر الدولة إلى عرشه عندما ثار تاكين الشيرزادى ضد الحمدانيين وقال معز الدولة :لـ (ناصر الدولة) " حسبت أنك (أى ناصر الدولة) سوف تقر بحق هذه النعمة و من ثم فسوف تدفعك نفسك للمجازاة " ، وأضاف معز الدولة قائلاً : إنه بدلاً من ذلك كان جزاؤه الغدر . واعترف ناصر الدولة فى رده بأن معز الدولة كان محقا فى لومه وتأنيبه وأن ولديه قد فعلا فعلتهما بمبادرتهما الخاصة دون الرجوع إليه (٣٦) .

وفى أحد الحوارات اللافتة للنظر نسمع المستفيد المحتمل من مؤامرة سياسية يخبر كبير مؤيديه بأن النعمه المتوقعة سوف تلزمه - أى المستفيد - كإلزام اليمين الذى يتم حلفه للمؤيد، وأثناء المرض الأخير للخليفة المكتفى (المتوفى عام ٢٨٩ هـ / ٩٠٢ م) نظر الوزير العباس فى المرشحين المحتملين لتولى الخلافة فى الأسرة العباسية ؛ ولهذا الغرض تقابل سرا مع محمد ابن الخليفة السابق المعتمد وقال له الوزير : " ما هو جزائى إذا سلمتك هذا الحكم ؟ " وقال له محمد ابن المعتمد : " سوف تنال ما تستحق

من المكافأة والتقدير والحظوة " وقال له العباس :" أريدك أن تقسم لى أنك لن تتخلى عنى فى أى من الموقفين : وإذا كنت ترغب فى خدماتى فسوف أخلص لك النصح والمشورة وأبذل قصارى جهدى امتثالاً لرغباتك وجمع المال لك كما فعلت للآخرين ، وإذا قربت منك غيرى فلتكرم معاملتى وتحفظ لى حقى وألا تضع يدا على أو على ثروتى أو أحد ممن أعول " وقال له محمد ابن المعتمد الذى كان يتمتع بالعقل الراجح والمبادىء السامية : " إذا لم تسلمنى هذه السلطة فلن تكون لدى الوسيلة لمكافأتك بإنصاف وكما يليق بك ، (وبخلاف ذلك) كيف يمكن لى أن (أقصر فى القيام بذلك) فى الوقت الذى كنت فيه أنت السبب و الوسيلة (لوصولى) لمثلها (أى مثل هذه السلطة) ؟ " وطلب منه العباس ثانية أن يحلف وقال له " إذا لم أف بما ترغب دون يمين فلن أفى به بيمين . " وقال القاضى محمد الذى يرجح أنه كان الشخص الوحيد الحاضر للعباس " فلتقنع بهذا الشىء العظيم منه ، فهو أفضل من اليمين ، " والمعنى الضمنى هنا أنه بالنسبة لرجل جدير بالاحترام حقاً فالإقرار بالنعمة رباط مقدس كرباط اليمين ، فإذا توسعنا فى المعنى للاحظنا بالطبع أن اليمين يبدو طريقة مأمونة بصورة أكبر لضمان مسلك معين مستقبلاً ، ولم تشأ الأقدار أن يصبح محمد ابن المعتمد خليفة فى يوم من الأيام (٣٧) .

وبطبيعة الحال فقد كان نقيض هذا التطابق الواضح والصريح بين الولاء وشكر النعمة الربط بين كفران النعمة وعدم الولاء ، وكما دل التشبيه القرآنى ضمنيا فقد كان كفران النعمة مستحقاً للتوبيخ من الناحية الأخلاقية بين إنسان وآخر وكذلك بين الإنسان والله ، وكان الناس قلقون ومنزعجون حقا إزاء اعتقادهم بأنه قد ينظر إليهم على أنهم" كافرون بالنعمة " ، وعندما كان ياقوت وهو أحد قادة جيوش الخلافة فى جنوب العراق فى العشرينات من القرن الربع الهجرى قد تردد فى قتال جيش معاد؛ نظراً لأنه كما قال " سوف يظن الناس أننى كفرت بنعمة مولاى ؛ ومن ثم فسوف يلعننى الناس " وفى نهاية الأمر دفع ياقوت حياته ثمنا لتردده ، ومن المؤكد أن ياقوت لم يخش ما سوف يظنه معاصروه فيه فحسب لكنه خشى أيضا ما سوف يلحق باسمه من خزى وعار بعد موته ، وعندما عرضت رأس أبى الهيجاء ابن حمدان – الجد الأعلى للحمدانيين– المقطوعة فى أنحاء بغداد فى عام ٣١٧ هـ (عقب إخفاق الثورة لمصلحة الخليفة القاهر) كان يصاحبها مناد يصيح قائلاً : " هذا جزاء من يتمرد ضد مولاه

ويكفر نعمه " ، ومع ذلك لم يكن رأى معاصرى المرء والعار والخزى بعد الممات العقوبات الوحيدة لكفران النعمة ، فقد قيل إن الله سوف يختم مصير أسرة حاكمة نظير كفرها بالنعمة . وعندما لقى آخر حكام خراسان السمجريين شبه المستقلين الهزيمة فى عام ٣٨٥ هـ / ٩٩٩ م كانت تلك نهاية لشأن بيت سمجور جزاء لكفرهم بالنعمة وكفرهم إحسان مولاهم " (٣٨) .

ونظرا لأن المرء أقر بالراوبط عن طريق قبول النعمة فقد كان بإمكانه أن ينبذ الروابط وبخاصة ولاءه عن طريق الزعم بأن الطرف الآخر لم يمنحه أية نعمة ، وقد توسع الناس فى هذه الحجة لتشمل العلاقات مع الله ، وبرغم التجديف الرهيب على الله المتصل بإنكار نعمة الله فهناك مؤلفان على الأقل فى القرن الرابع هـ / العاشر م يسألان عن السبب فى أن يكون الإنسان مدين لله بأى شىء إذا لم يحصل منه على أى شىء فى المقابل تقريبا. وكتب مؤلف كان يعيش فى بخارى فى مطلع القرن العاشر يقول " باعتبارى فقير فأنا لا أصلى لله ، فله يصلى أصحاب القوة و النفوذ والثروة ...... وبالطبع فإن نوح (الحاكم السامانى) يصلى لأن الشرق ينحنى أمام قوته وسلطانه ولكن لماذا يجب على أنا أن أصلى ؟ أين قوتى ونفوذى وبيتى وجوادى ولجامى وحزامى الرقيق ؟ ... إننى إن صليت ويمينى لا تملك بوصة من الأرض فسوف أكون منافقا . أجل ، إذا أوجد الله لى سعة من العيش فعند ذلك لن أتوقف عن الصلاة ما برقت السموات لكن صلاة من هو فى حال بائس خداع " (٣٩) .

إذاً فقد كانت النعمة كاليمين وسيلة لإقامة روابط جديدة هامة فى المجتمع ، وظلت معنية كاليمين بالروابط بين الأفراد إلى حد بعيد ، وحسبما يقول المسئول والمؤرخ البويهى ميسكاويه فالوزير يجب أن يحترس ويحاذر خشية أن ينسب الجند ما يتلقونه من نعم إليه " وليس إلى مولاهم وولى نعمهم (الحقيقى)"، ذلك أن الملك يمتعض ويستاء من توجيههم الشكر على النعمة لأى شخص سواه ، وليس هناك شكر مجرد للنعمة موجه للدولة يمكن تصوره .

وتشبه بعض أشكال النعمة كالأشغال العامة النذر من حيث كونها معاملات بين شخص واحد و طبقة من الناس محددة بصورة مجردة ، لكنه يُفترض أن يكون أولئك الناس شاكرين للنعمة على نحو فردى وأن "يدعوا الله " للمانح بدلاً من أن يكونوا شاكرين للنعمة على أى نحو مشترك ، وكانوا أشبه بأولئك الذين استفادوا من النذر فى نواح عدة .

ومع ذلك فقد اختلفت النعمة عن اليمين والنذر فى أن الإحسان وشكر النعمة كانا تعهدين أقل قابلية للتحديد وتعهدين يمكن التراجع عنهما ، وعلى العكس فقد كان اليمين أو النذر تعهداً واضحا يمكن التراجع عنه فى الظروف غير العادية فقط ، وقد جاء التشبيه التجارى ملائما للمقايضة المستمرة للنعمة ، وشكر النعمة فى الوقت الذى كانت فيه ملائمة لـ " لبيع " النهائى وغير القابل للإلغاء و الذى جرى فى أصل مجرى العمل المتوقف على يمين أو نذر ، ولذا فقد استخدم هذا التشبيه بصورة متكررة وتتسم بالوعى الذاتى ، لكنه كان تشبيها ملائما لتبادل أنماط التجارة القائمة منذ زمن طويل حيث لم يرد البائع أو الزبون – من أجل حساب المنفعة – " تصفية " نهائية للحسابات بينهما نظراً لأن مثل هذه التصفية من شأنها قطع روابط الولاء التى قد أوجدها التبادل .

وكان الحسن بن على بن زيد المنجم الذى استخدم لزمن طويل كجابى للضرائب لواسط تحت حكم معز الدولة البويهى قد اعتاد أن يلقى المدح و الثناء على إقامة أوقاف دينية فى منطقته ، وإصلاح نظام الرى المحلى ، وإعطاء الصدقات لمستحقيها من المحتاجين .

وقال المنجم سرا إنه فعل هذه الأشياء لله لكنه أضاف قائلاً إنه إذا كان قد فعلها طلباً للمظاهر فهذا أمر طيب أيضا ولم لا يحفظ السكان المحليون المظاهر (رياءً) عن طريق ادعاء ريائى زائف مماثل بأنهم يؤمنون بالدوافع النبيلة للمحسن ؟ ثم راح يشكو بعد ذلك قائلاً : إن المرء إذا كان جوادا هذه الأيام فإنهم يقولون عنه إنه متاجر بجوده ويعتبرونه بخيلاً ، وباستطاعتنا أن نسقط من حسابنا الزعم الوارد فى هذه الحكاية بأن الناس كانوا أكثر ورعا وتقوى فى فترة سبقت ولاية المنجم وقد أراد المنجم استمرار تبادل شكر النعمة والنعمة لاعتقاده بأن الناس يجب أن يستمروا فى مدحه والثناء عليه فى وجهه وكان يأمل فقط أن يمارسوا رياءً مشابهاً من وراء ظهره (٤٠) .

السماحة الملكية وروابط النعمة

لقد استغرق إقامة رابطة ولاء تقوم على مقايضة غير محددة فى النعم والإقرار بالفضل وشكر النعمة زمنا خاصة عندما كان العديد من ولاة النعم يتنافسون

طلبا لولاء نفس المنتفعين ، و فهم المراقبون المعاصرون بوضوح أن البويهيين - ومنافسيهم - كانوا يصارعون لإقامة هذه الروابط مع قواتهم ، وكان رسوخ سلطانهم وتماسكه انعاكسًا مباشرًا لنجاحهم فى القيام بذلك ، وتوضح سلسلة الأحداث التى جعلت البويهيين يبسطون نفوذهم وسلطانهم على أبناء بلدهم من الديلميين نجاحهم التدريجى فى إقامة هذه الروابط ، وعندما قام الديلميون الشيعة بغزو السهل الإيرانى دخلوا مناطق كانت غالبية السكان فيها تعترف بشكل أو بآخر بحق العباسيين فى الخلافة و هو الحق الذى لم يؤمن به معظم الديمليين أبدًا ، و حتى " الملوك " التقليديين الذين مارسوا سلطة هزيلة و محلية نسبيا عليهم ذات يوم تم تنحيتهم جانبًا ، و بدا أنه لايوجد هناك أى مصدر تقليدى للسلطة قادر على كبح جماحهم ، و بداية و قبل أن يتبنوا أراء سكان غرب إيران و العراق الآخرين أثبت التزام النعمة أنه أفضل وسيلة لإقناع الديلميين بالالتزام بأى ولاء ثابت.

وأقر الحكام فى مطلع القرن الرابع هـ / العاشر الميلادى الذين قبلوا المرتزقة الديلميين فى جيوشهم بالضرورة الملحة لإيجاد مثل هذه الروابط حتى وإن كانت أساسا هشا للغاية للولاء فى بادئ الأمر ، ولإرهاب الخليفة وابتزاز الأموال منه أرسل إليه أبوعبد الله البريوى رسالة عندما احتل بغداد فى عام ٣٢٩ هـ / ٩٤١ م يخبره فيها بأن الجنود المرتزقة من الديلميين فى جيش البريويين لا يعترفون بالبيعة (للعباسيين) وأنه لامنان لك فى رقابهم ، ولم يكن الديلميين فى تلك الفترة مقيدين بشكل كبير بروابط قصيرة الأجل النعمة .

وكانوا على استعداد للفرار من قائد لآخر طلبا للعطايا المالية الضخمة و الفورية ولم يكن البريوى الزعيم السياسى الأوحد الذى كان يخشاهم ؛ فقد واجه القادة الديلميون أنفسهم نفس المشكلة ؛ فعندما ثار مرداويه على سبيل المثال ضد القائد الديلمى قاطع الطريق أصفر بن شراويه قرر الأخير التخلى عن الصراع رغم مكانته العظيمة بين الديلميين وذلك أنه اكتشف أنه لم يكن لديه من المال ما يكفى لإغراء جنده على العودة إليه .

وكان المورد الوحيد المفتوح والمتاح لأولئك الجند المرتزقة الجود الذى لا حدود له واعتراف صريح بأن المصلحة الذاتية تدعو إلى التعاون فى نهب وسلب تلك الأراضى الجديدة التى تم فتحها حتى يتسنى للجميع - من القادة والجنود البسطاء -

الحصول على نصيب أكبر ، فعقب إنزاله الهزيمة بسيف الدولة الحمـــدانى فى عام ٣٢٢ هـ / ٩٤٣ م قام توزون القائد التركى المستقل بتوزيع بعض من المؤن التى تم الاستيلاء عليها فى المعركة ثم جمع رجاله وقال لهم :" إننى واحد منكم وما أريده هو صالحكم " ، وبهذه الطريقة استطاع القادة كسب الوقت وتغذية الشعور بالالتزام الذى قد يوجده مثل هذا الإحسان ، وبعد ذلك يمكن للحجج الأخرى أن تُقدم تدريجيا لإعطاء القيادة بُعدا للملكية .

وكما لاحظنا فقد تفوق البويهيون فى نهاية الأمر على جميع القادة الآخرين فى هذا المسعى فى غرب إيران والعراق ، ولكن الزياريويين كانوا قد بدأوا – بالفعل – فى النجاح فى هذا المنحى عندما بدأ البويهيون عملهم وصمدت أسرتهم الحاكمة زمنا أطول من البويهيين ، وعندما تحسنت حظوظ الزياريوى مارداوين أتاه الديلميون من كل صوب وحدب بسبب " سخائه " مع جيشه ، وأحس ابنا بويه الصياد صغيرا السن اللذان كانا ضابطين فى خدمة " ماكان " آنذاك بجاذبية نجاح مارداويه ، وعندما هُزم " ماكان " طلب على بن بويه وشقيقه الحسن الإذن لهمـا بالانضمـــام إلى مارداويه مضيفين بصراحة لافتة " إن أنت عُدت قويا ثانية فسوف نعود إليك " ومُنحا الإذن فى ذلك وقام الزياريوى من فوره بالتنازل عن مدينة الكرج الصغيرة فى غرب إيران لـ " على " .

وبداية من تلك المرحلة وما تلاها تؤكد جميع المصادر على السماحة فى نجاح على ويقول ميسكاويه :" إن السبب فى علو شأن على بن بويه وبلوغه ما بلغ كانت سماحته العظيمة فى خلقه وسعة صدره " ، وعلى مدى عقد من الزمان " تخلى على عن كل ما حصل عليه ، وفهم لعبة الجند فى منتصف القرن العاشر كما فعل قليل من القادة وانتهى به الحال إلى أن أصبح أنجح لاعب لها ، وبعد أن أنزل الهزيمة بجيش الخلافة بقيادة ياقوت فى عام ٣٢٢ هـ كان على " سمحًا " مع الأسرى وخيرهم بين البقاء معه أو اللحاق بـ " ياقوت " ؛ وبطبيعة الحال اختار معظمهم البقاء معه ، ولم تكن هناك أية سياسة أخرى بالنسبة للجيل الأول من القادة البويهيين ، وكما يشير ميسكاويه فإن الحسن بن بويه (ركن الدولة) لم يكن قائدا للديلميين إلا بفضل سماحته العظيمة ومسامحته فى الأمور التى لا يتسامح فيها حاكم (أصيل) من قبل من يحكمهم ". ومع ذلك فقد علم أولئك البويهيون الأولون فى نهاية المطاف أيضا متى يضعون حداً لسخائهم حتى لا يصبح تسامحهم سمة تلقائية ومن ثم لا قيمة لها (٤١) .

وكان البويهيون محظوظين أيضا فى خصومهم ، فقد كان المدعون العباسيون يعرضون دوما على الجيش العباسى الرئيسى المكافآت السخية لنصرتهم وتأييدهم ضد الفرد الحاكم من الأسرة العباسية وهكذا أصبح جيش بغداد أكثر جيوش المرتزقة وأوضحها إثارة للسخرية فى مطلع القرن الرابع هـ ، وعندما كان مؤنس يزحف على بغداد فى عام ٣٢٠ هـ أخبر قادة جيوش الخلافة مولاه أن " الجند يقاتلون من أجل المال فحسب ، فإذا أخرج لهم لم تكن هناك حاجة للقتال ؛ ذلك أن معظم جند مؤنس سوف يفرون " ، ورغم ذلك كان الخليفة مفلسا وتمت الإطاحة به فى حينه وحل محله خليفة اختاره مؤنس ، وعلى أقل تقدير فإذا كان الخليفة العباسى غير مطاع كان يتم إبداله بآخر لا حول له ولا قوة ، لكن كثيرا من الخصوم الآخرين للبويهيين لم يكونوا محظوظين كالعباسيين وكانوا يفتقرون إلى هيبة الملكية التى أوجدها حكم دام جيلين . وعلى سبيل المثال فعندما قُتل أول حاكم بريوى فى عام ٣٢٢ هـ خلفه شقيقه وقاتله أبو الحسين لكن أبا الحسين لم يجزل العطاء بسخاء للجند بروح الصداقة الحميمة كما فعل شقيقه من قبل ، وبدلاً من ذلك عامل الترك والديلميين بازدراء تجاوز الحدود . وبداية من تلك المرحلة فصاعدا تخلى حسن الحظ غير المتوقع عن تلك الأسرة من الكتبة السابقين وأخذ جندهم يفرون منهم بشكل متزايد حتى زالت دولتهم وهلك سلطانهم بعد حوالى عشر سنوات (٤٢) .

الاصطناع

استطاع البويهيون بشكل تدريجى تحويل سيطرتهم على جيشهم حتى أنها لم تعد تقوم بشكل محض على الحالات المزاجية العابرة لشكر النعمة من الجند الذين كانوا يتلقون عطاءاتهم السخية ، واستطاع البويهيون إقامة رابطة ولاء دائمة لزمن أطول ويرجع السبب فى ذلك بصورة جزئية إلى ما توصل إليه الديلميون من الاعتقاد بأن ما يحالفهم من حسن الحظ كان مرتبطا بنجاح البويهيين وبصورة جزئية لاستمرار البويهيين فى الحكم لفترة طويلة بما يكفى لتنشئة ورعاية جيل من الجند الذين اعتبروا أنفسهم يتمتعون بحماية خاصة من قبل البويهيين ، فكان أولئك الملوك بالنسبة لهم بمثابة آباء بالتربية ، وكانت علاقة الأب بالتربية واحدة من أهم الطرق التى قامت من خلالها روابط جديدة ، وهناك وصف لهذه العلاقة فى الأشكال المختلفة

لكلمة " صنع " التى تعنى فى أبسط معانيها "يصنع" لكنها تعنى أيضًا " يُحسن إلى " و " يحسُن رعاية " ويربى ، وينشئ"أخبر الله موسى لقيط الحظ التقليدى فى القرآن عندما قذفت به أمه فى النيل " وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ . (سورة طه آية ٣٩) ؛ ولذا فقد نشأ موسى وترعرع بالتربية والتجربة التى أرادها الله له ، وعند ذلك قال الله له وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي (سورة طه آية ٤١) التى فهمها المفسرون المسلمون على أنها تعنى " لقد اخترتك لنفسى (لتقيم برهانى وتكون متحدثا باسمى) " أو" لقد ربيتك لنفسى (لمهمة خاصة) "

وتظهر صيغة الفعل المستخدمة فى الاستشهاد الأخير " اصطنع " (المصدر اصطناع) بصورة متكررة فى نصوص القرنين الرابع والخامس بمعنى " يرعى السيرة الحياتية لشخص ما " ، والاصطناع علاقة رسمية جادة على نحو يدعو للدهشة ، فالمرء لا يتوقع ممن أخذه فى حماه (مصطنعه أو صنيعه) مجرد الإقرار بالفضل والحب ببساطة فحسب ولكنه يتوقع تعهدا ذو أبعاد كبيرة يدوم مدى الحياة ، فإذا قلت " إنه صنيعى " فهذا يعنى " إنه الشخص الذى أحسنت تربيته وتعليمه وتدريبه " والالتزام تجاه مثل هذا الراعى أشبه بالالتزام تجاه أحد الأبوين عدا كونه لا يورث أو يقبل النقل بوصية ، وعلاوة على ذلك فقد كان تعهدا يمكن إبرامه بين أناس شبه متساوين فى السن بصورة أكبر من الأب والابن ، وكان الطريقة المثلى للساسة لإقامة روابط رسمية خارج نطاق النعمة التى يمنحونها لقلة من الأتباع المختارين (٤٣) .

وكان الجيش أكثر العناصر خطرا وعدم استقرار فى الدولة ، وتحول البويهيون إلى الاصطناع للتحكم فى روابط الولاء وضمان ثباتها واستقرارها حتى أنهم لم يتمكنوا من الإمساك بزمام القيادة فى بادئ الأمر إلا عن طريق عروض السماحة والسخاء قصيرة الأجل بالضرورة ، ولم يكن البويهيين أول نظام حاكم إسلامى يتوسع فى استخدام الاصطناع ؛ فقد أعاد العباسيون بناء جيشهم بالجمع بين الرق والاصطناع فى مؤسسة جديدة قوية ، وبقيت تلك المؤسسة قائمة وأصبحت ملمحًا رئيسيا لمعظم إمبراطوريات الشرق الأدنى حتى القرن التاسع عشر ، وبالنظر لكونها أحد أفضل أشكال الاصطناع الموثقة ؛ فهى تقدم بداية مناسبة لمناقشة الولاء المكتسب من خلال الاصطناع .

لقد شيد العباسيون إمبراطوريتهم فى الأصل بجيش من إقليم خراسان الواسع الواقع فى شمال شرق إيران لكن الخزى الذى لحق بالمسئولين الخراسانيين من الأسرة البرمكية ، والعداء الذى خلفته الحرب الأهلية ضد الأمين والمأمون ، قد أتيا على الثقة بين بغداد وخراسان والتى وجد فيها الخراسانيون مبررا لولائهم بشكل فعال . وعندما تحدث نيابة عن الإيرانيين الشرقيين كتب أحد الشعراء ممن أيدوا الثورة الصفوية ضد العباسيين " لقد منحكم آباؤنا سلطانكم لكنكم لم تبدون شكراً لنعمتنا". ويبدو أن قلة قليلة من رعاياهم قد شعروا عندما كتبت هذه القصيدة بأنه كان لديهم مبرر للنهوض والقتال من أجل العباسيين ، فالآمال التى بعثتها الثورة العباسية كانت قد تلاشت منذ زمن طويل وكان من الواضح أنه ما من طبقة من رعايا العباسيين أو إقليم من أقاليم إمبراطوريتهم قد شعر بأنه مدين بالدعم العسكرى نظير نعم مشكوك فيها يمكن أن يمنحوها ، فقد تجاوز العباسيون حدود دولتهم وعن طريق الشراء أو الهبة جلبوا العبيد الترك " الغلمان " (المفرد غلام) الذين تمت تنشئتهم وتربيتهم كما لو كانوا أبناء الخليفة بالتربية (٤٤) .

– وكان الجندى " العبد " التركى ومصطنعه مرتبطان معا برابطة الولاء وكذلك الاصطناع ، على الرغم من أنه يبدو أن القائمين على الاصطناع فى القرنين الرابع والخامس قد ذكروا جندهم مرارا بتعهداتهم والتزاماتهم من خلال الاصطناع ونادراً جدا من خلال الولاء ، وكان الغلام العسكرى مديناً بتدريبه وتجهيزه وفوق كل ذلك مكانته المتميزة فى المجتمع لرعاية واهتمام من اصطنعه الذى عادة ما كان يقوم بدور الأب بالتربية للغلام منذ سن المراهقة وكان هذا التدريب يتضمن جهودا متواصلة لغرس الطاعة وشكر النعمة لمصطنعه ، وقد زاد من قوة شكر الغلام لهذه النعم الخُلق العام للنعمة والواجب البنوى ، كما أيدت تعاليم الشريعة الإسلامية حول واجب المرء الذى أُعتق نحو مولاه السابق هذه العلاقة ، ولم ينح الرجال المدققون هذه التعاليم جانبًا غير مبالين. ومع ذلك فعندما أشار ياقوت القائد الغلام العظيم إلى ما سبق وجد أن رجلاً أقل شأنا منه قد أمسك بقياد الخليفة الراضى فى عام ٣٢٤ هـ ، وألقى القبض على أبناء ياقوت باسم الخليفة وطلب هذا القائد آراء الفقهاء الذين أخبروه بأنهم لا يعتبرون خروجه على مولاه أمرا شرعيا ، ولهذا السبب – وغيره من الأسباب – ظل ياقوت أسيرا للحيرة والتردد – شأنه فى ذلك شأن هاملت شكسبير – فى جنوب العراق حتى قُضى عليه .

ورغم ذلك فقد كانت الروابط الشرعية أقل أهمية من الروابط الثابتة الباقية للحب التى غالبًا ما كانت تنشأ بين الغلام وسيده خاصة عندما أصبح الغلام شخصية عسكرية ذات شأن لم يكن من السهل مساءلتها أو محاسبتها قانونيـًا ، وفى عام ٣٢٩ هـ سمع أمير الأمراء التركى باجكام أن المرتزق الشرس "ماكان بن كاكى" الذى اصطنعه ورباه ودربه قد توفى وحدث أن كان باجكام أوفر حظا وأعلى شأنا بكثير فى هذه الدنيا عن "ماكان" الذى تركه منذ سنوات ، ومع ذلك فقد تأثر بشدة لسماع نبأ وفاة "ما كان" وجلس يتلقى التعازى فيه قائلاً : " كان مولاى ولم أر فارساً مثله قط ".

وكما روينا سابقا فعندما كان القائد البارز ياقوت يبدد موارده فى جنوب العراق فى حكم الراضى ؛ نظراً لعدم رغبته فى الخروج على الخليفة ، الذى كان خاضعًا آنذاك لسيطرة أمير الأمراء ، والذى ألقى القبض على أبناء ياقوت قرر أحد ضباط ياقوت الأخذ بزمام المبادرة حيث أخذ ثلاثة آلاف من جند ياقوت وخرج لملاقاة ؛ البريديين فى الأهواز ؛ حتى يتسنى لياقوت أن يجد إقليما على الأقل كى يحكمه وبعدها يمكنه إما أن يصل إلى تسوية مع أمير الأمراء ، أو أن يتوجه إلى بغداد ويصبح هو نفسه أميراً للأمراء ، لكن رسولاً من قبل ياقوت لحق بالضابط وثنى عزمه بحماقة عن مواصلة زحفه ، وفى حدى مع الرسول وصف الضابط بشكل تصويرى نابض بالحياة دينه لياقوت قائلاً : " لن أخرج على مولاى (ياقوت) فهو الذى اشترانى وربانى واصطنعنى " (٤٥) .

وطبقا لما ورد فى كتب الشريعة الإسلامية فقد كانت اصطناع الموالى قابلة لأن تورث أو تنتقل لكن الرابطة الشخصية الأكثر أهمية بين الغلام وأبيه بالتربية بطبيعتها كان من المستحيل أن تتناقلها الأجيال ، وأحيانا كان الغلام يوسع نطاق مشاعره بالولاء لتشمل أبناء مولاه الذين ربما يكون " قد عرفهم منذ الطفولة ، وعادة ما كان التوسع الزائد للرابطة بين الغلام ومولاه ترتيب عملى رسمى ، حيث يمكن للولاء الشخصى إيجاده فحسب عن طريق مجموعة كاملة من أعمال السماحة والجود الجديدة نحو الغلام ، وكان ذلك عن طريق جهد جماعى للاصطناع أو الرعاية فى واقع الأمر. وعقب هزيمة عز الدولة – حاكم العراق البويهى- ووفاته لجأت أسرته إلى " الفتكين " فى دمشق ، ذلك أنه حتى على الرغم من أن الفتكين قد تزعم ثورة غير ناجحة ضد عز الدولة فقد كان فى الأصل مولى معز الدولة والد عز الدولة ، وعندما

سمع بمقدم أسرة مصطنعه إليه " قضى حقهم عليه" وأدى واجبه نحوهم وتعاونوا معًا في قتال العزيز الذى كان قد قرر إخضاع جنوب سوريا للسيطرة الفاطمية بصفة دائمة ، ورغم انتصار العزيز إلا أنه تأثر بشدة لحال خصمه الأسير (من المحتمل أنه من أسرة عز الدولة) حتى أنه اشترى الحق فى أن يكون مصطنع الفتكين (اشترى ولاءه) ، وأصبح الفتكين "أشبه بعبد " للعزيز وهنا تحقق انتقال الولاء عن طريق الرعاية والاصطناع الواضح من جانب العزيز وهو سرعان ما جعل من الفتكين شخصية بارزة فى الدولة الفاطمية (٤٦) .

وفى معظم الأحوال توقع الناس من الغلام أن يكون أشد ولاء لمصطنعه الأصلى . ونظرا لأن هذا المصطنع ربما يكون أحد رعايا الملك أو حتى أحد غلمانه ؛ فقد كانت الدولة تلقى دعماً وتأييدا من خلال الولاء متعدد الطبقات والذى بحاجة إلى الضبط بشكل متكرر ، وكان لدى أصحاب الأراضى فى فارس غلمان (كما هو مرجح للغاية لعدد كبير من أصحاب الأراضى فى مكان آخر) واضطر على بن بويه لقتال بعضهم عندما دخل شيراز أول مرة فى عام ٣٢٠ هـ / ٩٣٢ م ، وكانت الحجة لتعيين حميد بن العباس ملتزم الضرائب فى منصب وزير فى عام ٣٠٦ هـ أنه كان يمتلك أربعمائة غلام شخصيين ، وكان لكل واحد منهم غلمانه الخصوصيين ، وقد أحدث وصول حميد إلى بغداد فى وقت لاحق مصحوبا بدقات الطبول المدوية لجيشه ضجة عظيمة ، ومع ذلك ففى أغلب الأحيان نسمع عن الغلمان التابعين للقادة الغلمان ذوى الشأن فى خدمة الحكومة . وعندما تنازع مؤنس مع الخليفة القاهر فى عام ٣٢٠ هـ غادر بغداد مصحوبا بحوالى ألفى غلام من بينهم الكثير من السود واستمرت هذه الممارسة طوال العهد البويهى ، وعلى سبيل المثال ففى عام ٣٦٣ هـ كان لدى كبير القادة الترك لعز الدولة البويهى أربعمائة غلاما مملوكًا (٤٧) .

وقد بقيت مثل هذه الأنظمة الحاكمة القائمة على اصطناع كبير قادة طيلة جيل أو جيليين عقب وفاة مؤسسها ، ومن الشائع فى الفترات المتأخرة من العهدين العباسى والبويهى أن نقرأ عن جماعة من الجند المسماة باسم مصطنعها الأصلى الراحل كأن نقرأ مثلاً عن المؤنسية فى عام ٣٣٢ هـ/ ٩٣٥م بعد عدة سنوات من وفاة مؤنس ، وإذا توفى الغلام آلت إلى مولاه ثروته وأتباعه ؛ و على سبيل المثال ففى عام ٣٣٢ / ٩٤٤ م لم يرث توزون أمير الأمراء التركى من قائده الغلام ينال ثروة عظيمة فحسب بل ورث

أيضا الغلمان التابعين ليانال ، ومع ذلك فقد كان السيد فى معظم الأحوال أكبر سنًا ويتوفى أولاً ، وكان التحول اللاحق لولاء الغلمان مسألة حساسة ، فعندما توفى يانيس الموفق (وكان فى الأصل غلاما للموفق العباسى كما يشير اسمه) وكان ضابطًا ممتازاً تابعا لحرس القصر فى عام ٣١١ هـ أشار حاجب الخليفة على الخليفة بأن يأمر ولى العهد بأن يجمع جند وخدم وحاشية يانيس جميعهم وأن يقول لهم :" إننى الآن بمنزلة يانيس منكم وعليكم ، وسوف يُزاد لكم فى العطاء ويُنظر إلى أحوالكم بعين الرعاية " ومع ذلك فبدلاً من ذلك سمح الخليفة لنفسه بأن يقنعه الوزير ابن الفرات بنهب ممتلكات الرجل المتوفى وبإخفاقه فى إيجاد تحول شريف لولاءات الغلمان من قائدهم السابق إلى قائد جديد وضع الخليفة مسمارا آخر فى نعش الحكم العباسى . وبوجه عام فقد عادت أفواج الغلمان فى نهاية الأمر إلى التجمع مرة أخرى حول أحد ضباطها البارزين من الجيل التالى طالما كانت تحتفظ بهوية مستقلة دون تحول رسمى وسرعان ما سُميت باسم قائدها المصطنع الجديد (٤٨) .

وكان يفترض للغلام بوجه عام أن يجرى تعاملاته مع الحاكم من خلال مولاه ، أما أن يفعل خلاف ذلك فكان هذا يعنى رفضه لأسبقية رابطته بمولاه ؛ وعلى سبيل المثال فقد اشترى مؤنس ولاء جندى تركى موهوب يُدعى شافى بعد أن أعتق الخليفة المعتضد ذلك الجندى ، وبعد مرور عشر سنوات أو نحو ذلك ألحق مؤنس شافى بخدمة الخليفة المقتدر وسرعان ما أصبح مؤنس غاضبا من وليه عندما أخفق شافى فى تأييد ومؤازرة سياسة مؤنس داخل الحكومة، ومع ذلك جاءت القشة الأخيرة التى قصمت ظهر البعير فى حكم القاهر خليفة المقتدر ؛ ففى ظل حكم هذا الخليفة فقد شافى الحظوة لكنه لم يطلب من مولاه الشرعى مؤنس التدخل للحصول على ضمانة أمان له من الخليفة الجديد، وبدلاً من ذلك تحول شافى إلى الكالوازانى نائب الوزير ، وفى ثورة غضب أمر مؤنس بإحضار شافى (الذى كان قائدا بارزا فى ذلك الوقت) وباعه فى مزاد بحضوره ، وبوصفه مولاه فقد كان لمؤنس كل الحق فى القيام بذلك ، و قام الكلوازانى بشراء شافى نيابة عن الخليفه مقابل ٧٠ ألف دينار و أعتقه وفى نهاية الأمر تصالح شافى و مؤنس (٤٩) .

وكان وجود فيلق من الغلمان أمرًا أساسيًا لبقاء كل حاكم حيث كان يرعى تدريبهم بنفسه و كانوا يشتركون فى عاطفة الحب القوية التى عادة ما كان الغلمان

يشعرون بها تجاه المصطنعين الذين آزروهم و ساندوهم فى مسيرتهم الحياتية بهذه الطريقة ، و كان هؤلاء "رجال الملك" بصورة خاصة للغاية ، و لم يكن يفترض لأى شخص آخر أن يتلاعب بعاطفتهم تجاه الملك أو يحاسبهم . و نادراً ما أقدمت الأطراف الخارجية على القيام بذلك مالم تكن تعتزم التآمر أو القيام بثورة علنية ، وعلى سبيل المثال فعندما كان غلمان أبى على بن اسماعيل يلعبون البولو فى شيراز مع غلمان الملك البويهى بهاء الدولة و قعت إحدى المشاجرات التى تعد شائعة الحدوث فى هذه اللعبة بين الجانبين ، وانسحب الوزير أبو على إلى قصره ، ورفض استقبال أى شخص من الجانب الآخر وأرسل رسالة أشار فيها بتسليم بعض الغلمان من الجانب الآخر إليه وغضب الملك لمخاطبته بشأن موضوع يخص غلمانه ، وأغضبه أكثر ما أشار به أبو على من تسليم بعضهم إليه ، فلم يكن بمقدور أحد أن يحاسب غلمان الملك حتى يبين للملك أن ذلك لصالح النظام الحاكم ، و اعتبر خطأ أبى على أحد الأسباب التى أدت إلى سقوطه (٥٠) .

وكما رأينا فقد كان الغلمان يستطيعون العمل فى مستويات عديدة للحكم وربما كانوا يضطرون إلى أن تكون لهم ولاءات مختلطة بسبب وفاة مولاهم أو بحكم الظروف ، و رغم ذلك فعادة ما كان تعلق الغلمان الذين كان قد تم جلبهم أطفالا أو مراهقين صغار السن بسيدهم الأول ولاءً عاطفياً ومباشراً يمكن لسيد كريم أن يعول عليه ، وهذا هو السبب فى أنهم استطاعوا أن يصبحوا رجال الملك على هذا النحو الخاص ، و فى مناسبات عدة كان الشعور العميق بالولاءات لدى الغلمان كل ما أنقذ الحاكم البويهى من الهزيمة والموت ، و فى عام ٣٤٥هـ / ٩٥٧ م قاد القائد الديلمى روزباهان معظم جيش العراق للثورة ضد معز الدولة ، وفى المعركة الأخيرة وعندما بدا الملك البويهى على وشك أن يلقى الهزيمة خطب فى غلمان قصره الذين جلبهم بنفسه وقام برعايتهم عبر مجرى حياتهم قائلا لهم : " أبنائى لقد ربيتكم كما لو كنتم أبنائى - والآن أرونى ما أنتم أهل له " والحقيقة أن حملتهم الأخيرة اليائسة اجتاحت كل شيء أمامها وسحقت الثورة ، و بالمثل ففى عام ٤١٩ هـ عندما حوصر جلال الدولة البويهى فى قصره من قبل الغلمان الأكبر سنا وكان على وشك مغادرة بغداد احتشد أصاغر الغلمان - ولابد أنهم أولئك الغلمان الذين رباهم بنفسه - ووقفوا إلى جانبه ومكنوه من البقاء .

وهكذا كانت قوة الرابطة بين الأبوة بالتربية والاصطناع حتى أن الغلمان فى الثورة العلنية كانوا يكرهون إحراز تفوق على مولاهم السابق والنيل منه ، وفى عام ٣٦٣ هـ كان عز الدولة فى جنوب العراق بلا أية قدرات دفاعية تقريبا فى وجه ثورة جيشه بقيادة سابوتاكين ، وفى كل مرة كان يقترب فيها جندى تركى من الجيش الثائر من عز الدولة فى الأجمة حيث كان يتخذ مع قلة من أتباعه موقعهم الأخير كان عز الدولة يذكر الجندى بالنعمة التى تلقاها ويغضب الله - كما هو مفترض - لكفر النعمة هكذا وأن الجندى كان صنيعه وصنيع أبيه فكان الجندى يتأثر بكلامه ويرجع عنه (٥١) .

وقد شمل الاصطناع أو الرعاية المتواصلة عدد كبير ومتنوع من العلاقات ، وكانت العلاقة التى تربط الغلام الذى أعتق ومولاه الشكل الأوحد للاصطناع ، ويصف ابن خلدون المفكر الاجتماعى العربى العظيم فى القرن الرابع عشر تشابه الاصطناع بكافة أشكاله في مقدمته قائلاً : " عندما يتخذ أناس ذوى شعور جماعى (عصبية) أتباعًا (اصطنع) من أناس ينتمون لأصل آخر ، أو عندما يأخذون عبيدا وموالى فى قيد العبودية ويدخلون فى اتصال وثيق معهم كما ذكرنا فإن الموالى و الأتباع (المصطنعون) يشتركون فى الشعور الجماعى لسادتهم ، ويتخذونه كما لو كان شعورهم الجماعى الخاص " ؛ ولذا كان الاصطناع أو الرعاية المتواصلة وسيلة هامة لإيجاد روابط جديدة على كافة الأصعدة الحياتية ، ومما لا شك فيه أنه إذا توافر لدينا مزيداً من المعلومات بشأن المستويات الحياتية الدنيا فسوف نلحظ أثرها فى العلاقات التى تربط بين أصحاب الأراضى والفلاحين والبقالين والكناسين (٥٢) .

ومع ذلك فهناك شاهد بليغ على أهميتها لتماسك وبناء البيروقراطية في مصادرنا . وقد تعرض الكاتب المسيحى عيسى بن الحسن بن أبرونا الذى كان كاتبًا خاصاً للوزير البويهى المهلبى للضرب بعد وفاة الوزير عندما رفض الكشف عن مكان ثروة سيده المخبوءة ، وبعد ذلك هدده معذبوه بالموت فقال لهم : " الحمد لله ، هل أكون ابن أبرونا الطبيب والفصاد الذى يمارس مهنته فى الشارع من أجل (رسم بخس) دانق ونصف الدانق ، والذى أخذه الوزيرأبو محمد واصطنعه وجعله كاتبه الخاص ، والذى أصبح معروفا كواحد ممن يعملون فى خدمته و (بعد ذلك) أخبر الناس

بمكان الكنز الذى ادخره لابنه ؟ والله ما كنت لأفعل ذلك حتى وإن هلكت " ، وأحسن ابن قاسنجاس والعباس بن الحسن الشيرازى المسئولان اللذان خلفا المهلبى الظن به لولائه لسيده الراحل حتى أنهما أعتقاه وترقى ابن أبرونا فى خدمتهما ، وقد بدأ معظم الكتبة الحكوميون المهنيون خاصة أولئك الذين برعوا فى الأساليب الرسمية للكتابة والإنشاء ككتبة تحت التمرين فى سن صغيرة نسبياً ، وكانت تدفع لهم رواتبهم من قبل رئيس الإدارة أو القسم الذى كانت له – فيما يبدو – الحرية فى اختيار من أراد من الشباب كناسخين ومتدربين ، ولذا فقد أقر هؤلاء المتدربون فى مراحل متأخرة من حياتهم بأن رؤساء الإدارات أو الأقسام هؤلاء كانوا مصطنعيهم الأصليين ، وكثيرا ما يشار إلى هذه الرابطة وما كانت تنطوى عليه من تعهدات و التزامات ، وعلى سبيل المثال فقد عظم شأن ابن الفرات حتى كان أعظم الوزراء نفوذا فى أواخر العهد العباسى فكان نموذجا للوزير المدنى الذى هيمن على الحكومة إجمالا ، ورغم ذلك فهو لم ينس أبدا أن ابن بستام كان رئيسه فى مرحلة ما مبكرة من حياته المهنية ، وقد دأب ابن الفرات على معاملته باحترام عظيم حيث قال : " إن التزام المرء تجاه رئيسه لاينسى ودين المرء له لا يوفى " ، وتشير الروايات التاريخية أحيانا إلى الفظاظة المحسوبة اللازمة لإغفال مثل هذه الروابط للاصطناع بين البيروقراطيين . وعندما بدأ ابن شيرزاد فى تغريم الرجال البارزين تعسفيا فى عام ٣٣٣ هـ فى محاولة يائسة للإبقاء على الحكومة قادرة على الوفاء بديونها قام بإدراج على بن عيسى الذى اصطنع مهنة ابن شيرزاد ضمن قائمة الضحايا ، و عندما أتى على بن عيسى لزيارته رفض ابن شيرزاد الذى تملكه الارتباك مقابلته (٥٣) .

وكنتيجة طبيعية للدور الهام للاصطناع بين الكتبة كان الرجل الذى يخفق فى رعاية أتباعه يخفق بالتبعية فى إيجاد المؤيدين (أو حتى الطوائف) اللازمين لمراقبة البيروقراطية والتأثير فيها بشكل فعال عندما يصل إلى منصب من مناصب السلطة . والواقع أن فرص الرجل الذى لم يكن يصطنع كانت أقل فى إنهاء حياته المهنية فى الخدمة الحكومية وهو على قيد الحياة ، وفى عام ٢٣٣ هـ / ٨٤٧ م قال أحد الخدم السابقين للوزير السابق ابن الزيات لسيده السابق بينما كان يعذب حتى الموت :" لهذا ولمثله اعتدنا أن نحثك على الإحسان وأن تلزم الناس بإظهار الامتنان والصنائع وأنت ذو نفوذ حتى تجنى النفع عندما تعوزك الحاجة " (٥٤) .

ويبدو أن الاصطناع فى العهد البويهى بمعناه الكامل قد اقتصر تقديمه من قبل الكتبة للكتبة ومن قبل الجند للجند ، وكان الخليفة مدنى وجندى فى آن واحد وكان بإمكانه الزعم بأن أتباعه المدنيين هم " رجاله " كما كان غلمانه ، ولكننا نادرا ما نسمع هذا الزعم في العهد العباسى ، و عندما كان الملك فى الفترة ما بعد العهد العباسى جنديا بوضوح فبقدر ما كان يمكن للاصطناع أن يعبر الحدود الفاصلة بين الفروع المدنية والعسكرية للحكم يبدو أن الكتبة لم يصبحوا صنيعة الحكام ، والواقع أنه إذا لم يكن الحاكم قد قام باصطناع مهنة من هم فى كنفه من الكتبة بنفس الطريقة التى اتبعها رئيس القسم فى اصطناع مهنة كاتبه المتمرن لكان قد شعر بالارتباك لإلحاقه الخزى بوزرائه ، وهو شعور بالارتباك ما كان لأى حاكم له نفوذه أن يرغب فيه ، وكان الكتبة مدينين لهذا التميز بمرونتهم و بقائهم . ولم يستطع الكتبة إلقاء نفوذهم على عواهنه بنفس السهولة كالموظفين والقادة الذين كانوا شديدى الالتصاق بمولاهم الملك . ومع ذلك فقد كان الكتبة – بحكم أنهم لم يصبحوا " رجال الملك " – أفضل قدرة من الجند على الصمود فى وجه التغيرات التى تطرأ على الأسرة الحاكمة ، والدخول فى خدمة سادة جدد .

وهناك بعض الحالات لرعاية الاصطناع بين البالغين المتساوين تقريبا فى المنزلة أو النفوذ . وعلى سبيل المثال فقد اصطنع ابن أبى ساج القائد الكردى دايسام الذى أصبح فيما بعد حاكما لأذربيجان – ويتجلى أوضح مثال للرعاية الرسمية للاصطناع بين البالغين فى العلاقات التى كانت تربط بين أمير الأمراء التركى باجكام والخليفة الراضى ، وكان الخليفة يكره ابن رائق عامله الأول على القصر وكان يشجع باجكام سراً على المجىء إلى بغداد وأن يحل محله كأمير للأمراء . وأرسل الخليفة بوصيته إلى باجكام بأنه سوف يكون مخلصا لباجكام دوما إذا ما ولى باجكام شئونه فى الوقت الذى كان يخبر فيه باجكام قائلاً له :" لزاما عليك أن تكون مخلصا لمن اصطنعك وأحسن إليك "، ووافق باجكام على المجىء إلى بغداد وقبل دوره كواحد ممن اصطنعهم الخليفة (زيفا) حتى على الرغم من أن الخليفة كان ضعيفاً فى ذلك الوقت ولم يكن بمقدوره أن يقدم لباجكام أى شىء عدا مظاهر الحفاوة والتكريم ، وكان الخليفة شاكرا ممتنا، وأخبر خاصته بأنه فى الوقت الذى سوف يقول فيه ابن رائق " لقد اصطنعتك "أو" أنا الذى وضعتك على العرش ".... فعلى العكس (ففى حالة

باجكام) اتخذنا خطوة باصطناعه ، وإذا تصرف أحد أتباعه بشكل خاطئ فنحن كما يقول الخليفة – نرى أن باحكام سوف يكون راضيا بالإعدام وإنزال أشد العقوبات (بالآثم) .. ولذا فأنا مسرور منه .. (واختتم الخليفة بعد ذلك) سوف يكون من الأفضل لو أن كافة السلطات اجتمعت لدى كما كانت عادة من سبقونى لكن القدر لم يمنحنى هذا . و كانت هذه الأشكال الزائفة للاصطناع تعظم الشكل الأساسى للاصطناع القائم بين الرئيس والمرءوس إلى حد ما ، وعندما أراد الناس فى كثير من المواقف تصوير حبهم المتواصل لبعضهم البعض كشىء ما أكثر من مجرد نتيجة ليمين فقد حاكوا أسلوب الاصطناع الذى كان من المنظور ملاحظة فاعليته فى كل مكان حولهم فى المجتمع (٥٥) .

وقد شجعت فوائد الاصطناع للصنيع محاكاة مفردات الاصطناع على نطاق واسع من قبل الرجال الذين كانوا يأملون فى نيل الحظوة عند الآخرين وكسب رضاهم بهذه الوسيلة ، ولم تقتصر محاكاة المفردات على أناس مثل باجكام والخليفة اللذان أرادا إعطاء اسم مشرف يمكن تمييزه لاحترامهما المتبادل ، لكن هذه المحاكاة شملت أيضا أولئك الذين كانت تربطهم روابط طارئة ومؤقتة للغاية ، وقد حاول باجكام نفسه قبل أن يستولى على بغداد ويجد مصطنع جدير بإظهار تواضعه الزائف له بشكل متواصل أن يخدع وزير رفيع المقام لابن رائق وأن يكسب ثقته قائلاً له : " أنا صنيعك وصنيعه (أى ابن رائق) والنبته التى غرستماها كلاكما " .

وأصبح الاصطناع كلمة شائعة للرعاية والمنة بما فى ذلك ما يبديه الملك من رعاية و استحسان تجاه أحد رجال حاشيته ، وبعد أن ألقى عضد الدولة القبض على محمد بن عمر العلوى الثرى ذى النفوذ فى عام ٣٦٩ هـ اصطنع لأخيه الذى كان يفترض دون شك أن يقدم النصح والتأييد للملك مثلما فعل محمد ، وعندما اكتشف رئيس شرطة بغداد فى عام ٣٢٢ هـ أنه من المستحيل السيطرة على كبير اللصوص (شيخ المنصر) الشهير ابن حمدى حاولت الشرطة التوصل إلى اتفاق معه بالاصطناع له ، فكانت رعاية مهنة مجرم بعيدة كل البعد عن الرابطة بين السيد والكاتب المتمرن .

وكانت أحط كلمة فى هذه الأسرة كلمة مصانعة ذات الصلة بكلمتى اصطناع وصنيعه وكانت تعنى فى أبسط معانيها "التظاهر بالرعاية والاستحسان تجاه شخص معين " لكنها كانت كلمة شائعة أيضا للرشوة ، ولا تدل هذه الاستخدامات ضمنيا على

أن رابطة الاصطناع شبه الرسمية كانت ضعيفة أو آخذة فى الضعف، فعن طريق تملق هاتين الكلمتين لها فهما توضحان أهميتها (٥٦) .

ولاء الرجال الذين صعدوا معاً

وكان الولاء لأولئك الذين شاركوا فى صعود المرء قريبا من الرعاية المتواصلة للاصطناع ومستمد على نحو مشابه من أخلاقيات النعمة . وكالاصطناع غالبا ما كان هذا الولاء – وإن لم يكن على وجه الحصر – رابطة بين رئيس ومرءوس ، وكالاصطناع كان رابطة مكتسبة غالبا ما كانت تُفسر على أنها تقترب من الروابط الموروثة لسلسة النسب المشتركة . ورغم ذلك فشأنه شأن الاصطناع تأثر هذا الولاء بشدة بالإيمان بالدولة " تحول حسن الحظ " الذى غالبا ما يمنحه الله لفرد أو لأسرة أو حتى لشعب .

وما من موضع يُلاحظ فيه هذا الولاء لأولئك الذين شاركوا المرء صعوده على نحو أكثر حيوية من ملاحظته فى الروابط بين الجند الأشداء الذين أسسوا دولاً جديدة ووزرائهم ، وقد شعر على بن بويه عماد الدولة بأنه تلقى بركة الحظ (تبرك) عن طريق وزيره الأول أبو سعد إسرائيل ، فأحسن إليه وقربه كثيرا حتى بعد أن أسس مملكة رغم أنه استعان برجال أكثر كفاءة منه من الناحية الفنية فى الخدمة الملكية ، وعندما أمعن أحد هؤلاء الوزراء الأكثر كفاءة فى مهاجمة أبى سعد قال له الملك :" ياهذا لقد كان هذا الرجل رفيقى عندما كنت وضيع المنزلة والآن أما وقد بلغت هذا المقام الذى تراه لاأستطيع أن أقول إن كان هذا حسن حظى (دولتى) أم دولته التى أتت بى إلى هنا . فلا سبيل لزعزعة منزلته ، ولتحذر مخاطبتى فى هذا الأمر ثانية "، وشبيه بذلك ما حدث عندما حث مسئول رفيع المستوى ابن الرائق على طرد كبير وزرائه فى عام ٣٢٥ هـ فأجابه قائلاً : " ليست لدى أية نية لطرد الحسين بن على (النوبوختى) من خدمتى ، فقد أخلص لى الصنع وتبركت به " ، وعندما مرض النوبوختى وخُدع ابن رائق بالاعتقاد بأنه سوف يموت عين الأمير مسئولاً آخر مكانه ، وعندما أدرك أنه قد خُدع نظر ابن رائق فى إعادة تعيين النوبوختى نظرا " لبركته على دولتى" كما قال ابن رائق (٥٧) .

ومن المرجح أن الروابط بين الرجال الذين اشتركوا فى صعودهم قد وُجدت فى مستويات متعددة للحياة ومما لا شك فيه أن هذه الروابط قد زادت من قوة الروابط بين الرجال الذين غادروا قريتهم مثلاً وتوجهوا إلى شيراز أو الرى حيث كان أصدقائهم الوحيدون فى بادئ الأمر أناسًا من نفس القرية ، وربما تكون روابط الصعود المشترك قد ساعدت على تلاحم طوائف الكتبة (أو حتى الطوائف المدنية - العسكرية المختلطة) فى حكومة تم تأليفها لأسباب مختلفة للغاية فى المقام الأول ، وما إن كان يتحقق تحولاً لحسن الحظ لمثل هذه الطائفة كان يصير لديها مبررا ميتافزيقيا وكذلك إستراتيجياً ؛ لأن تأمل إذا ما ظلت تركيبتها ثابتة أنه ربما يحالفها حسن الحظ ثانية . ولكن حتى التجربة المشتركة للنشأة و" معرفة الدنيا على حقيقتها معا " والتى توجد روابط فى أية ثقافة يُقال إنها توجد رابطة واضحة وصريحة بين رجلين . وعندما توفى كاتب للوزير البويهى المهلبى فجأة وعلى نحو مأساوى - قال الوزير إنه سوف يضم الابن اليتيم للكاتب المتوفى إلى ابنه الذى كان فى نفس سنه ، وفسر ما فعله قائلاً إنهما بذلك "سوف يتعلمان معا ويكبران معاً وسوف يكون (للطفل اليتيم) حق عليه " (٥٨).

صفة الولاءات المكتسبة

لقد نوقشت جميع الروابط التى ورد وصفها فى هذا الفصل بشكل صريح ومعلن وتكرر استحضارها عندما كان الناس يأملون فى جعل مطالبهم من الآخرين نافذة المفعول ، وكانت المشاركة فى جميع هذه الروابط بشكل معلن وصريح وغالبًا ما كان ذلك بتعهد رسمى أو شبه رسمى بين الطرفين اللذين زعما قبول هذه الروابط . وكان يمكن لرابطة الولاء فقط- والتى كانت تعنى فى تلك الفترة رابطة العبد الذى أُعتق بمولاه السابق - أن يتم نقلها بدورها إلى أبناء المرء بصورة شرعية ، وهناك بضعة أمثلة شعر فيها عبد سابق أو مصطنع بشكل فعلى بالتزام ما تجاه أبناء مولاه ؛ وعلى سبيل المثال فقد وافق الوزير ابن الفرات على أن المقتدر سوف يكون اختيارا مقبولاً كى يخلف الخليفة المكتفى ؛ نظرا لأن المقتدر كان ابن الخليفة السابق المعتضد و " معظم من نراهم حولنا صنائع المعتضد " ، ولكنه من المشكوك فيه أن هذا الشعور بالالتزام كان سيوجَه نحو أحفاد أى سيد ، وفى معظم الحالات كانت الروابط المكتسبة تزول بموت من اكتسبوها (٥٩) .

وتتشابه جميع هذه الروابط من حيث كونها روابط فردية (ونعود فنكرر أن ذلك مع الاستثناء المحتمل للعبد الذى أعتق والذى كان لديه نوعا ما من الارتباط والتعلق بأسرة مولاه السابق) ، وكان الرجال يصطنعون مهنة لأفراد مختارين وليس لجماعات مفترضة سلفًا ، ووراء جميع هذه الروابط المكتسبة نرى الافتراض الفردى المسبق أن المرء يمكن أن يقبل أو يعرض التزامًا بالأصالة عن نفسه فقط وليس بالأصالة عن جماعة ، وبالطبع كان هناك الناطقين بألسن الجماعات ، ولكننا سوف نرى فى الفصل القادم أنهم كانوا ملتزمين بالحصول على الموافقة الشخصية لأولئك الذين يتحدثون نيابة عنهم ، وكما يقول القرآن مراراً وتكراراً : " لا تزر وازرة وزر أخرى ".

ورغم ذلك فهذه الروابط تقوم أيضا بدورها داخل إطار فروض مسبقة معينة بشأن طبقات وأهليات الناس ، وما من رابطة من الروابط التى ناقشناها تقوم بحد ذاتها على رابطة الطبقة ، وعلى سبيل المثال فمن غير المقرر أن جميع الناس الذين ولدوا فى أصفهان يدينون بالطاعة لأسرة سيد بعينه بسبب أيمان ، أو أى نوع من الاتفاق دخل فيه أسلافهم ، ورغم ذلك فقد كانت الافتراضات الخاصة بالقدرات المحتملة للطبقات المختلفة من الناس موجودة دائما ، ولم تتم إقامة هذه الروابط المكتسبة عشوائيا ، لكن جماعات متشابهة من الناس كانت تشترك فيها جيلاً بعد جيل . وروابط الطبقة هذه الأقل شخصية والأقل رسمية والموروثة عادة هى ما سوف نتحول إليه ونتناوله فى الفصل القادم .

الفصل الثالث

ولاءات الطبقة

يقوم الرجال ذوى المصلحة المشتركة فى بعض المناسبات باتخاذ قضية مشتركة سواء كانت مصلحتهم حماية مهنتهم أو مدينتهم أو أسرتهم ، لكن مثل هذه المصالح بحاجة إلى أن تتسم بالوعى الذاتى ؛ كى تنتج ولاءات تتسم بالوعى الذاتى ، والغرض من هذا الفصل هو وصف بعض المصالح التى تتسم بالوعى الذاتى والتى أوجدت الولاءات فى مجتمع غرب إيران والمناطق المجاورة فى العهد البويهى ، ولإعطاء وصف لهذه المصالح والولاءات سوف نصف أولاً كيف اعتقد المرء فى تلك الفترة بأنه قد وصل به الحال إلى أن يوضع ضمن طبقة كان لها مثل هذه المصلحة المشتركة ؛ وعلى وجه التحديد فسوف نناقش كيف أن المرء فى القرنين العاشر والحادى عشر كان يُفترض بالدرجة الأولى أن تكون أو لا تكون لديه الأهلية لأن يكون عضوا فى مهنة معينة أو أن يحتفظ بمنزلة اجتماعية معينة فى الحياة ، وبعد ذلك سوف نصف مفردات " الطبقة " ، وهى الكلمات المجردة التى كانت تستخدم لجماعة اجتماعية يمكن تحديد هويتها كما نقوم نحن الآن مثلاً باستخدام الكلمات " الطبقة الاجتماعية "، وأخيرا سوف نتناول الولاءات التى تمخض عنها الاشتراك فى هذه الطبقات .

وليس هناك خط واضح يمكن رسمه بين هذه الولاءات والولاءات التى نوقشت فى الفصل السابق ؛ فالولاءات التى اشترك فيها الغلمان الأتراك مثلاً كانت نتيجة لكل من علاقات تعاقدية معينة كانت تربطهم بمن اصطنعوهم والعضوية المشتركة فى طبقة خاصة ربما كان من اصطنعهم و الذى غالبا ما كان هو نفسه غلاما ينتمى إليها . ورغم ذلك فقد كانت روابط الولاء المكتسبة رسميا وروابط الطبقة مميزة نسبيا للناس فى العهد البويهى والذين لم يستخدموا بوجه عام الكلمات كـ " المنزلة الاجتماعية "

أو " الطبقة " أو "الفئة " لوصف جماعة تربطها مثل هذه الروابط المكتسبة رسميًا ، وعلاوة على ذلك يبدو أن هذين النوعين للروابط كانا مختلفين من الناحية الوظيفية ، وعلى سبيل المثال فقد كان هناك نوعا ما من العقوبة ضد عدم الإذعان عادة ما كان يدخل فى تركيبة الرابطة المكتسبة رسميا فى حين أن الرابطة غير الرسمية للطبقة كانت تدعمها عقوبات غير رسمية وغير مصرح بها فى معظم الأحوال .

أهلية المرء

غالبا ما توصف أهليات الناس فى نصوص القرن الرابع من خلال الحسب والنسب . والنسب هو *سلسلة النسب* ، وتأثير نسب المرء على وضعه الاجتماعى . والحسب هو الشرف المكتسب من خلال الأعمال والمآثر ، وتقدير أهلية المرء أحيانا أيضا من خلال فئة ثالثة وهى النِصاب أو الثروة ، ولم تكن هذه المصطلحات مترادفة بالنسبة للناس فى القرنين الرابع هـ / العاشر م والخامس هـ / الحادى عشر م ، ومع ذلك فغالباً ما سوف يتداخل تعريف أحد المؤلفين المعاصرين للحسب مع تعريف مؤلف آخر للنسب والعكس بالعكس ، ولا يدل مثل هذا التداخل ضمنيا على أن هذه المصطلحات كانت فارغة وغير هامة ، فهذا يعكس اضطراب أى مجتمع حقيقى حيث يكون لدى الناس طرقا مختلفة لتقدير أهليات بعضهم البعض – وفوق كل هذا – وصف قيمتهم الشخصية الذاتية لرفاقهم .

ومن بين هذين المصطلحين يكون تعريف النسب أكثر سهولة ؛ نظرا لأنه يدل بوضوح على سلسلة النسب البيولوجية للمرء . لكنه ليس من السهل هكذا وصف ما كان من أهمية سلسلة النسب البيولوجية للمرء لتقدير أهليته أو لتقرير قيمته الافتراضية ، والواقع أن الجميع اتفقوا على أن *الوراثة* كان لها بعض التأثير على أهلية المرء ، واعتقد معظم الناس أن لها تأثير عظيم ، وكان يُعتقد بأن جماعات البشر التى يُفترض أنها ذات سلسلة نسب مشتركة تمتلك مواهب خاصة من خلال تأثير وراثتها .

ورغم ذلك لم يلاحظ أن تأثير الوراثة مباشر وثابت ، وكما قال كاتب المقالات العربى الجاحظ فى القرن الثالث هـ / التاسع م : فليس كل يونانى فيلسوفا وليس كل صينى حرفى ألمعى ، لكن هذه المواهب توجد بينهم بشكل عام وكامل أكثر من غيرهم .

وعلى أساس هذه الرؤية يمكن اكتشاف نفس التغير داخل إطار احتمال كلى إذا تمت دراسة تأثيرات الوراثة زمنيا حيث يمكن دراستها تزامنيا بين جماعة ذات نسب مشترك كاليونانيين ، وقد فسر كاتب القرن الثالث هـ / التاسع م ابن قتيبه أن الله قد خلق آدم من حفنة من المادة تتكون من مقادير ضئيلة من التراب من جميع أجزاء العالم ؛ ولذا كان التنوع العظيم للطبيعة البشرية بأكمله متأصلاً فيه ، وقد يتخطى تأثير هذه الوراثة جيلاً؛ ومن ثم فإن «المرء قد يكون عكس أبيه فى الأخلاق أو الشمائل والهمم ، أو فى جميع هذه النواحى ؛ نظرا لأنه قد ورث (السمات) من أسلافه التى انتزعته من سمات أبيه وأمه » ، ولا يعنى مضمون هذه العبارة أنه يجب التغاضى عن الوراثة ، بل على العكس فقد شعر معظم المؤلفين أنه يجب على المرء دراسة الوراثة مع الرؤية الطويلة التى أتاحت تطابق السمات التى قد تتخطى جيلاً أو جيلين ثم تعاود الظهور (١) .

وقد أدرك الجميع أن كثيرا من الأنساب كانت تفسيرات تاريخية لتبنى إحدى الأسر أو الشعوب من قبل أسرة أخرى أو شعب أخر ، ومن الناحية الرسمية فإن قبول شخص ما كمولى (الجمع موالى) كان يعنى السماح لهذا الشخص بأن يطالب بحقه فى نسب وليه ، ويشير الجاحظ إلى أن الموالى من الأعجام يستطيعون القول بأنه من خلال الولاء " قد اكتسبنا نسبا يقبله العربى ولنا أصل يفخر به الأعجمى " ومع ذلك فقد استغرق ذلك الأمر أجيالاً قبل أن يصبح انتقال النسب كاملاً هكذا حتى يمكن للمرء أن يطالب بحقه فى نفس الأصل البيولوجى كأولياء أسلافه ، ولذا فقد أسهم الولاء – كما ورد وصفه الفصل السابق – على المدى البعيد فى ولاء هام للطبقة – القرابة – التى يناقشها هذا الفصل ، ولكنه على المدى القريب – كما هو الحال فى الفترة التى ندرسها على الأقل – استخدم الولاء المتسم بالوعى الذاتى فقط للتعبير عن روابط الولاء التى كان يفترض أن تكون لدى العتيق تجاه مولاه السابق وليس للتعبير عن أى انتقال للنسب من شأنه أن يشير ضمنيا إلى انتقال الأهلية (٢) .

وإذا كان باستطاعة المرء أن يُقدر أهلية رجل بشكل جزئى من خلال نسبه فباستطاعة المرء أيضاً تقديرها جزئيا من خلال حسبه وهو الشرف المكتسب عن طريق الأعمال . ومع ذلك لم يكن الحسب كما افترض بعض العلماء المحدثين خطأ المأثرة الشخصية لصاحب الحسب فحسب ، وطبقا لمعظم التعريفات فإن غالبية الأعمال التى

كان يُعتقد أنها تشكل حسب المرء قد تم أداؤها - ليس بواسطة صاحب الحسب ولكن بواسطة أجداده - ويقرر الجاحظ ببساطة أن " فضائل الأعمال " التي قام بها الأباء والأعمال السابقة للأجداد هي حسب الأبناء ، ويعطي ابن قتيبه وصفًا أكمل لآليات الحسب التي يستمدها من فعل حسب قائلاً :"إن تدخل شيء ما في حساب شخص ما " . وكما يشرح ذلك قائلاً :" إن الشريف سوف يحسب مآثر آبائه ويعدهم رجلاً رجلاً وسوف يُقال حينئذ أن " فلان ذو حسب " و المقصود بذلك الآباء الذين يتم عدهم والفضائل التي يتم حسابها (٣) .

وكان هناك تقليد بديل يؤكد على المأثرة الشخصية للمرء دون النظر إلى حسبه ونسبه الموروثين ، ويستشهد القاضي البويهي التنوخي بالرد المعروف الذي صدر عن الأعرابي الذي عير بأصله الوضيع :" إن نسبي يبدأ بأبي أما نسبك فينتهي بك" ويستشهد التنوخي برأي من أبيه الذي قال : " إن الفقر (في أصل المرء) ليس عارا إذا كان المرء فاضلاً في نفسه ، ولا لوم على علماء الدين بخاصة على هذا (النوع من الأصل) .

واعتقد أن من كان وضيعا وعلا شأنه في الدنيا أو كان فقيرا وصار غنيا أفضل ممن ولد في ثراء وجلاله . ذلك أن المرء الذي ولد هكذا ينتفع بجهود شخص ما آخر وليس هناك أي شيء محدد يكون سببا للثناء عليه ؟ في حين أن من حقق هذه الأشياء بكفاحه و كده أفضل . ولكن من خلال القوة والحيوية التي يحاول بها أن يبرهن على أننا نستطيع أن نعتبر المرء ذو الأصل الوضيع والمأثرة الشخصية العظيمة أفضل من ذلك الذي ليس لديه سوى شرف موروث فإن هذا التقليد يجل الافتراض العام بأن الغالبية العظمى من الناس أخذت في الاعتبار نسب المرء والمخزون الاحتياطي من الأعمال الجليلة الذي ورثه عند تقدير أهليات ذلك المرء وتخصيص منزلة اجتماعية له (٤) .

وكان إرث المرء من الحسب والنسب ذو أهمية ليس فقط لأنه أتاح للآخرين التخمين بشكل حاذق فيما يتعلق بأهليات المرء ولكن أيضا لكونه قد فرض على وريث الحسب والنسب عبء السير سيرة أجدادهم ، فالرجل الذي كان أجداده ذوي موهبة عظيمة وطبقة اجتماعية رفيعة كان يخشى فقدان " القوة " الجماعية التي ورثها عن أجداده ، ويرى أولئك الذين عاشوا في القرنين الرابع والخامس أن الخوف كان الأكثر

أرجحية لإرغام المرء على السير سيرة أجداده من مجرد الطموح لرفع شأن امرىء دون مثل هذا الحسب والنسب وصولاً إلى مستوى قابل للمقارنة للأداء ، وكتب المسعودى المتوفى فى عام ٣٣٥ هـ يقول إنه : " لزاما على المرء ذو النسب الشريف والمجد الرفيع ألا يجعل من هذا سلما للتقاعس عن أداء الأعمال التى تليق بنسبه وأن يتكل على آبائه، والحقيقة أن شرف النسب يحث الرجال على الشرف فى أفعالهم ومثل هذا الشرف (فى الأفعال) أكثر ملاءمة للرجل الشريف ، ونظراً لأن الشرف يأتى بالشرف بدلاً من أن يعوقه تماما مثلما يأتى الخير بالخير ، فإن المرء يجد ما يدفعه (من خلاله إلى السعى فى طلب المزيد من الخير) (٥) .

ولذا كان تأسى الناس بأجدادهم المرجح بصورة أكبر؛ وذلك نظرا للالتزام بالسير سيرة أجدادهم فى الأعمال والشرف ، ونظراً للقوة البيولوجية المفترضة للصفات الموروثة عن الآباء ، وفى هذه الأوصاف يتداخل الحسب والنسب مهما قد يكونا مختلفين فى المفهوم الأصلى ، والحقيقة أنه على الرغم من أن الحسب والنسب هما المصطلحان الأكثر شيوعا من حيث الاستخدام فى المناقشات النظرية فعند وصف ملاءمة أناس بعينهم لوظائفهم أو وضعهم الاجتماعى فالأكثر شيوعا أن نجد مصطلح " الأبوة ". وقد بدأ انحطاط شأن القضاة فى عهد الوزير ابن الفرات ، ويخبرنا التنوخى بأن السبب فى ذلك كان يرجع إلى قيامه بتعيين رجال " لم تكن لديهم أية معرفة أو أية أبوة " كقضاة ، ويخبرنا ابن الجوزى أن الأديب ولاعب الشطرنج المعروف محمد بن يحى السولى (المتوفى عام ٣٣٦ هـ) كان له أبوة حسنة حيث كان جده " سول " (كلمة تركية تعنى القائد) وكان أفراد أسرته ملوكًا فى جرجان ، وبعد ذلك صار أبناء سول من كبار الكتبة وتم تعيينهم فى مناصب حكومية (٦) .

ويمكن ملاحظة أثر بعض هذه الأفكار فى توظيف العاملين بالإدارة المركزية ، ولابد أن يكون البروز المتواصل لأسر الكتبة التى ذاقت طعم الخزى والعار فى كل جيل نتيجة للإيمان واسع الانتشار بالأبوة إلى حد بعيد ، فعند اختيار وزير لم يكن الخليفة يقصر نفسه على اختيار " أولاد الوزراء " . لكنه كان يفترض على نحو شائع للغاية أن مثل هؤلاء الأولاد كانوا أنسب من غيرهم للوزارة حتى أن الخلفاء فى العهد العباسى راحوا يختارون " أولاد الوزراء " بشكل متزايد تفضيلاً لهم على غيرهم ، وبحلول القرن الرابع هـ / العاشر م كانت هناك أسر حاكمة فعليا للوزراء ، وكان أولاد الوزراء فى

هذه الفترة طبقة مميزة من الناس وكان يشار إليهم بهذا الاسم . ومن الناحية الإحصائية أصبحت أقلية منهم فقط وزراء ، ورغم ذلك كانوا يعتبرون ذخيرة للموهبة، يمكن للحكومة ويجب عليها أن تعول عليها من أجل تولى المسئولية الإدارية ، وعندما تجاوزت الحكومة دائرة المرشحين الذين حددتهم " الأبوة " وقع العبء الثقيل لإثبات الأهلية على كاهل الشخص الدخيل ، فكان لزاما عليه إظهار أنه برغم أبوته المختلفة فهو قادر على الوصول إلى أعلى المستويات من أجل منصبه ، وعلى سبيل المثال ففى عام ٤٢٢ هـ عين حاكم مصر الفاطمى رجلاً وزيراً له يقول عنه ابن الأثير إنه " لم يكن أهلاً للوزارة ، وإنما كان أهلاً لامتلاك الأراضى (التناية) والزراعة ، ويبدو أنه أخفق فى نهاية المطاف فى إقناع معاصريه بأنه كان جديرا بمنصبه ، فسار ذكره كرجل تم الدفع به لتجاوز منزلته اللائقة فى الحياة (٧) .

ورغم ذلك كانت هناك قابلية للانتقال فى مجتمع الشرق الأدنى الإسلامى فى هذه الفترة وتضمنت هذه القابلية للانتقال هبوط إلى أسفل والذى أصبح أبناء الوزارة وكبار القادة من خلاله أعضاء فى المهن الأكثر تواضعا ، وقد أوجدت " الأبوة " افتراضا قويا فيما يتعلق بمواهب المرء ، وعادة ما أوجد الآباء البيئة لذلك وكانت لديهم الروابط التى جعلت من السهل لمثل هذه الموهبة أن تكشف عن نفسها طالما كانت موجودة ، ومع ذلك لم يكن المجتمع ليؤيد حق المرء فى المطالبة بالمنصب والموهبة إذا لم يستطع أن يثبت أنه يمتلك مثل هذه الموهبة ، وفى إحدى قصائده يقول الببغاء (المتوفى فى عام ٣٩٨ هـ / ١٠٠٨ م) والذى أمضى جزءاً كبيرا من حياته فى بلاط الملوك البويهيين :" إن من لم يبلغ السيادة بمجهوده الخاص دون النظر إلى أبوته ما كان له أن يصير مسوداً " . وكثيرا ما نقرأ عن رجال عينوا بأحد المناصب برغم أبوتهم وأثبتوا أنهم ليسوا أهلا له ، وعلى سبيل المثال فعندما توفى قائد له شأنه فى عام ٣٠١ هـ / ٩١٤ م أسند منصبه لابنه مباشرة كمفتش عام (عارض) لجيش الخلافة ، ورغم ذلك لم يكن لدى الابن ما يشفع له سوى النذر القليل على ما يبدو حيث سرعان ما عُزل من منصبه .

وإذا كانت الأبوة كافية كى تضمن لكل امرىء مركز أبيه الاجتماعى لفقدت الحكومة الكثير من سلطانها ونفوذها ولأصبح الملك منسقا لتعاقب الأجيال فى طبقاتها التى خصُصت لها ، ولم يكن هناك مثل هذا الضمان ، وكان تحفظ الحكومة المتواصل

بشأن معظم التعيينات يعنى أن الحكومة يمكن أن تتوقع شكر النعمة و الإقرار بالفضل من معظم المعينين ، وعندما توفى قاض له شأنه في بغداد في عام ٣٢٨ هـ / ٩٤٠ م وافق باجكام أمير الأمراء (كما كان شائعا) ، على أن يخلفه ابنه في منصبه ، لكنه قرر فرض ضريبة ثقيلة – على غير العادة – مقدارها ٢٠ ألف دينار على الابن الذى اضطر لبيع حاجياته ؛ كي يقبل القيام بالدور الذى اعتبر معظم الناس أنه كان مقدرا له . ومن الواضح أن الحاكم كان بإمكانه تعيين شخص ما آخر حتى وإن كان ابن القاضى ذو أبوة مناسبة على نحو فريد ، كما أن المجتمع قد اعترف أيضا – على مضض – بحق أولئك الذين دفعوا بأنفسهم إلى الأمام وأثبتوا أنهم إذا كانوا يفتقرون إلى الأبوة المناسبة فهم يمتلكون الموهبة ، و يمكن لمثل هؤلاء الرجال الموهوبين القول – مع الاستشهاد بكلام الأعرابى الذى ذكرناه سابقا– بأن نسبهم بدأ بهم. ورغم ذلك يبدو أن معظم الرجال قد حاولوا فى البداية إيجاد دورهم الاجتماعى عن طريق محاولة إثبات أنه باستطاعتهم التأسي بآبائهم و السير سيرتهم (٨) .

وسوف يلاحظ أنه في كثير من هذه الأمثلة (وفى المناقشة النظرية للحسب والنسب) غالبًا ما كان يتم الخلط بين الشرف أو الإجلال الذى يتم إظهاره لامرىء ومنزلته الناشئة عن ذلك و بين الأهلية أو القدرة التى يظهرها المرء للنهوض بأعباء ومسئوليات مهنته ، وإذا كان من الممكن تصنيف المهن عن طريق اتفاق عام طبقا لدرجتها من الشرف كما كان الحال في الشرق الأدنى فى القرنين العاشر و الحادى عشر و إذا كان هناك اتفاق عام على أن المرء بحاجة إلى إظهار قدرات عامة معينة كى يكون أهلا لمنزلة معينة كما كان الحال فى هذه الفترة فقد كان مثل هذا الخلط بين الشرف و الأهلية أمراً حتمياً . وفى قصيدة للتهنئة الذاتية يقول الخليفة الراضى : "إذا كان للرجال ذوى الحسب أن يبلغوا عنان السماء بحسبهم فأنا قد بلغت تلك المنزلة ذاتها دون عناء أو مشقة ، فرسول الله الذى لا يدانيه أحد فى منزلته سواء كان عربيا أو أعجميا واحد منا "؛ وهكذا يقيم الخليفة دعواه على النسب بشكل كامل لكنه نسب له من التميز ما يجعل الخليفة في غير حاجة إلى أن يرهق نفسه أو يحملها مشقة إثبات أنه يمتلك القدرة أو المنزلة التى افترض الناس أنه يجب أن يمتلكها بالوراثة؛فنظراً لأنه منحدر من نسل عشيرة محمد كانت له أسبقية الشرف والأهلية المرتبطة بذلك لأن يكون خليفة فى آن واحد (٩) .

مفردات الطبقة

تعكس الكلمات الخاصة بالطبقة الاجتماعية هذا التأكيد المختلط على الشرف والمقدرة . ولم يكن الفرق بينهما ليضيع أبدا لكنه غالبا ما كان يصبح غير واضح . وزاد عدم الوضوح هذا فى القرن والنصف للحكم البويهى عندما - كما لاحظنا - تزايد إصرار الناس على أنه يمكن لهم الاحتفاظ بمنزلتهم الشرفية التى يمنحها أحد المناصب حتى بعد إعفائهم من ذلك المنصب ، ورغم ذلك فقد كان هناك - وظل إلى حد ما نظام مستقل للتصنيف الخاص بطبقات الشرف وطبقات القدرة المثبتة .

وعلى سبيل المثال فكلمة طبقة بمعناها الأصلى كانت أكثر بكثير من مجرد مصطلح خاص بطبقة ذات شرف من كونه لطبقة محددة بواسطة المقدرة ، ومع ذلك فكما سوف نرى ففى الاستخدام الفعلى غالبا ما كانت تستخدم لطبقة مهنية . والطبقة بمعناها الأساسى تعنى " أى واحد من بين شيئين أو أكثر موضوعة أو واقعة بحيث يكون كل منها فوق الآخر ، كالطبقة الاجتماعية أو الطابق فى بناء ، فهى طبقة " . وغالباً ما تشير أوصاف البلاط العباسى إلى أن رجال الحاشية كانوا يدخلون قاعة المقابلات الرسمية " بحسب طبقاتهم " (على طبقاتهم) ولذا كانت الكناية عن الترتيب الرأسى الذى كان ينطوى عليها المعنى الأصلى للطبقة يُترجم مباشرة فى حد ذاته إلى نظام بروتوكول ، وهو تفسير للطبقة بحسب الشرف ، وكان مثل هذا الشرف مستمد إلى حد بعيد من سلطة الطبقات المختلفة لرجال الحاشية لكنه لم يكن كذلك على وجه الحصر ، فعلى سبيل المثال كان المنحدرون من جماعات أولى ذات شأن من المسلمين كالأنصار كانت لهم طبقة فى هذا الترتيب الهرمى لم تكن تقابلها أية سلطة مُنحت لهم من قبل الحكومة ، واستمر استخدام كلمة طبقة لـ " طبقة من رجال الحاشية يميزهم بروتوكول " طوال العهد البويهى [١٠] .

ولم يقتصر استخدام كلمة طبقة بهذا المعنى على حاشية الملك أو الخليفة ؛ ففى معنى أعم كان يُنظر إلى الأمة مجتمعة على أنها تنقسم الى طبقات ، وكتب " أريب " أن كل طبقة فى بغداد أصابها الكرب لخسارة فى الأرواح والممتلكات فى الهجوم القرمطى على الحجيج فى عام ٣١٢ هـ . وبالمثل ما نقرأه عن أن القائد البويهى المطهر فى حملته فى جنوب العراق فى عام ٣٦٩ هـ / ٩٨٠ م تلقى التحية خلال ظهور رسمى أمام جيشه من قبل الضباط والكُتاب وطبقات الناس الذين ربما كانوا رجال الحاشية

لكن المرجح أنهم كانوا جميع الطبقات الأخرى من الناس فى جيشه أو التى كانت ترافق جيشه ، وكان ركن الدولة يدين بأمنه فى منصبه لجميع أصناف وطبقات الناس (١١) .

ومن المرجح أن كلمتى : أصناف ، وطبقات فى هذه الفقرة الأخيرة قد استخدمتا كمترادفين متقاربين ، ذلك أن كلمة طبقة غالبا ما كانت تستخدم أيضًا بمعنى " صنف " دون النظر إلى المرتبة . ويعرف قاموس لسان العرب طبقة الناس على أنها " الأصناف المختلفة " من البشر ، وكانت كلمة صنف (الجمع أصناف) كلمة أكثر حيادية للطبقة الاجتماعية ، ولم تكن تنطوى على أى ترتيب هرمى أو ترتيب للمجتمع فى طبقات أفقية ، وكانت كلمة صنف بمعناها الأصلى حيادية بما يكفى لكى تستخدم بالمنطق العربى كمصطلح لمجموعة من الأشياء المميزة عن مجموعات أخرى من خلال صفاتها العرضية وليس صفاتها الجوهرية ، ويقدم لنا علماء المنطق " التركى أو الهندى " كمثالين للأصناف .

ولدينا تعريف وظيفى للصنف فى قول يُنسب لرجل من مطلع العهد البويهى حيث يقول :" رأيت ثلاثة رجال تزعم كل منهم صنفا مختلفا من أبناء جنسهم ولم ينافسهم أحد (فى تلك الزعامة) ، فقد كان أبو عبد الله الحسينى بن أحمد الموسوى يتزعم (يتقدم) الطالبين (المنحدرون من نسل على بن أبى طالب) ولم ينافسه أحد ، وتزعم أبو عبد الله محمد بن أبى موسى الهاشمى عشيرة العباسيين (كنقيب العباسيين) ولم ينافسه أحد ، وتزعم أبو بكر الأكفانى الشهود ولم ينافسه أحد "، وفى هذا الاستشهاد يتداخل الصنف مع الطبقة بشكل واضح ، فقد شكل الطالبيون – على سبيل المثال – طبقة أو " مرتبة " فى المراسم التى كانت تجرى فى البلاط ، ورغم ذلك يبدو أن الصنف ينطوى على الترابط والتماسك على نحو يفوق الطبقة و يرجع السبب فى هذا – كما سوف نناقش فيما يلى – بشكل جزئى إلى أن الطبقة بحد ذاتها تتدرج الى درجات كثيرة بقدر عدد الأفراد الذين ينتمون إليها ، ويمكن للرجال أن يتنافسوا مع بعضهم البعض من أجل الزعامة فى الصنف الذى ينتمون إليه ؛ نظرا لأن كل واحد منهم يعتقد أنه من الطبيعى للصنف أن يكون له زعماء ، وكانت لدى الرجال الثلاثة المذكورة أسماؤهم بعاليه مسئوليات كزعماء ، وكان هناك تأكيد لواجب القيام بهذه المسئوليات فى حالتين على الأقل من خلال المناصب الحكومية (١٢) .

وقد تُرجمت كلمة جنس في هذا الاستشهاد إلى " نوع " و قد تبدو مصطلحا غريباً بصورة أكبر بالنسبة لصنف كـ "الشهود " ومع ذلك فالمعنى الأساسى للجنس قريب تماماً من الكلمتين الإنجليزيتين " نوع "و" جنس " ، وكلمة جنس على سبيل المثال هي الكلمة الشائعة لمجموعة متنوعة من الطير و الحيوان كالجمل أو البقرة . وفى استخدام بعض البيولوجيين العرب فى العصور الوسطى كانت كلمة أعم من صنف (أو من الكلمة التى لا لون لها تقريبا لصنف وهى كلمة نوع) ، وكلمة جنس تقترب من الكلمة الحديثة " race " فى الإنجليزية إذا ما تذكرنا أن الخصائص التى كان الناس يحددون " أجناس " الشعوب وفقا لها لم تكن هى نفس الخصائص فى المجتمع الإسلامى الوسيط كما كانت فى المجتمع الغربى الحديث ، ويخبرنا ابن الأثير أنه عندما حقق القائد العقيلى قيرواش نصراً كاملاً بشكل مذهل في شمال العراق على فريق كبير من التركمان الغز في عام ٤٢٠ هـ أرسل بحمولة مركب من رءوس الغُز المهزومين إلى بغداد حيث أخذها " الترك ودفنوها حيث ربطوا بين ذلك (هذا الحدث وكبريائهم وشعورهم بالشرف الحامى لجنسهم "، وهؤلاء الترك لم يكونوا هم أنفسهم غُزّاً ، وإنما هم ترك بغداديون كانت لهم مصلحة مشتركة مستقلة وزعيم مستقل ولذا فهم يُعدون صنفا . ومع ذلك فإن جزءاً من التمييز المشترك الذى جعلهم صنفا – صفاتهم الفريدة كجند على ظهور الجياد – جاء من تصنيفهم كجزء من الجنس التركى ؛ ولذا كان لديهم ما يبرر احتفاظهم بما اشتهر به ذلك الجنس (١٣) .

ويبدو أن كلمات الطبقة والصنف والجنس هى أكثر الكلمات تجريداً للطبقة الاجتماعية على الرغم من أن عددا من المصطلحات العامة مثل : الأمة ، والطائفة كانت تُستخدم كى تشمل الأصناف التى كان يتم تحديدها بصورة أكثر دقة ، وسوف تجرى مناقشة بعض من هذه الكلمات الأكثر تحديدا فى جزء لاحق من هذا الفصل ، ومع ذلك ليست هناك أية دراسة للمصطلحات الخاصة بالتقسيم الاجتماعى فى القرنين الرابع والخامس يمكن أن تنقل التنوع المذهل لأصناف محددة مستخدمة في المصادر المعاصرة لهذه الفترة ، وقد نشأ كل صنف من هذه الأصناف بالوصف الذاتى ، ويمكن فى الظروف الملائمة أن تخلق وعيا بالمصلحة المشتركة ، وكان أمرا حتميا لمثل هذه المصالح المشتركة على نحو يتسم بالوعى أن تتمخض عن ولاء مشترك لحماية تلك المصلحة أو الارتقاء بها، ورغم ذلك فقد ظل كثير من هذه الولاءات كامنا ؛ إما لكون

المصلحة التى كانت تمثلها لم تكن مهددة أو لكون الأعضاء فى هذه الأصناف كان لديهم أسبابًا أكثر إلحاحا للعناية بمصالح أخرى (وبناء عليه رعاية ولاءات أخرى للطبقة) أولا .

وسوف تخصص بقية هذا الفصل لوصف الطبقات الرئيسية المشار إليها فى المصادر الخاصة بالعهد البويهى والولاءات التى أوجدتها، ويجب قراءة هذه القائمة مع فهم أن كثيرا من الطبقات الهامة تم حذفها نظراً لتحامل مصادرنا التى تشوه أى وصف لولاءات الطبقة عن طريق الاهتمام غير المتكافىء بأنشطة وولاءات الرجال كالمؤلفين. ومن المرجح أن هناك كثير من ولاءات الطبقة لم تشر إليها المصادر إما لأنها كانت ولاءات كامنة أو لأنها كانت ولاءات بين أناس يتصفون بالحقارة والضعة بحيث لا تستحق الوصف من وجهة نظر المؤرخين من أهل العلم .

الكتبة

كان هناك فرق واضح المعالم ودائم نسبيا بين أهم صنفين من موظفى الحاكم ؛ صنف الكتبة وصنف الجند ولدينا من المعلومات عن هذين الصنفين ما يفوق مالدينا من معلومات عن أية أصناف مماثلة فى المجتمع ؛ ذلك أن الكتبة قاموا بكتابة الكثير من مصادرنا وقام الجند بتأسيس معظم الأسر الحاكمة التى ذكرناها ، وتظهر المصلحة المشتركة للكتبة حتى فى الفترة التى شهدت أسوأ نهج طائفى لهم عندما تصارعت أسرتان بارزتان للبيروقراطيين ، وهما ، الجراهوة ، والفراتيون من أجل السيطرة على الحكم العباسى فى مطلع القرن الرابع هـ / العاشر م ، بعد وقت قصير من الفتح البويهى لبغداد . ونجد أحد الأمثلة للكيفية التى طغت بها المصلحة المشتركة على هذا النهج الطائفى فى حكاية تروى عن ابن الفرات زعيم الطائفة الفراتية ؛ فبعد إخفا الثورة من أجل ابن المعتز فى عام ٢٥٦ هـ أمر ابن الفرات بإلقاء كافة قوائم المؤيدين للمدعى – وكان بينهم كثير من الجراهوة – فى نهر دجله لإخفاء هويتهم ، كما حاول إنقاذ خصمه المحرض الجرهوى وزعيم التمرد محمد بن داوود بتحذيره وتنبيهه إلى ضرورة تغيير أماكن الاختباء عندما حضر واشٍ لإبلاغ كبار المسئولين بمكان الكاتب الذى لم يحالفه التوفيق .

وردت الطائفة الأخرى الجميل للفراتيين ، فعند تعيينه وزيرا ليحل محل الخاقانى فى عام ٣٠١ هـ / ٩١٤ م كان الجرهوى على بن عيسى معتدلاً كعادته فى طلباته إلى الكتبة التابعين للإدارة المنصرفة ، لكنه اختص أحد الكتبة من الإدارة السابقة وهو ابن ثوبه بالمعاملة القاسية ، ومن المرجح أنه سمح بإساءة معاملة ابن ثوبه ؛ نظرا لأن هذا الكاتب نفسه أساء معاملة الفراتيين فى إدارة الخاقانى ، واستاء على معاملة رفاقه الكتبة بمثل هذه الطريقة حتى وإن كان الضحايا خصومه ، ولم ينس ابن الفرات أبداً أن ما كان الكتبة يظهرونه تجاه بعضهم البعض من احترام داخل وخارج السلطة قد أتاح لطائفته البقاء والصمود فى وجه الكثير من المخازى التى تعرضوا لها ، وعندما سمع ابن الفرات أثناء إدارته فى عام ٣١١ هـ أن ابنه المحسن نصف المجنون قد ضرب ابن عيسى الجرهوى انزعج للغاية وكتب معتذرا للخليفة مؤكداً له أنه اعتقد بأن على " واحد من أبرز الكتبة ، والحقيقة أنه لو لم يكن الخليفة قد غفر للمحسن عنفه تجاه رفاقه الكتبة ، ذلك العنف الذى قضى بشكل مؤقت على الشعور بالمصلحة المشتركة بين المسئولين العباسيين لكان ابن الفرات قد قام بكبح سلوك ابنه المدمر على نحو يتسم بالطيش والتهور ، وبفضل دعم الخليفة وتأييده بدأ المحسن دائرة التعذيب والقتل التى أدت إلى مقتله هو نفسه ومقتل أبيه وجلبت أفعاله الخزى والعار على الكتبة على مدى جيل (١٤) .

وتتجلى المصلحة المشتركة للجراهوة والفراتيين (قبل هذه الأعمال الجنونية للمحسن) فى أوضح صورها فى جهود كلٍ من الفراتيين والجراهوة لمساعدة خصومهم الذين لحق بهم الخزى والعار على دفع الغرامات التى فُرضت عليهم من قبل الطائفة ذات الحظوة ، وعندما كان على بن عيسى نائب وزير لحميد بن العباس فى عام ٣٠٦ هـ عرض المساهمة بخمسين ألف دينار فى دفع غرامة مقدارها نصف مليون دينار كان تم فرضها على ابن الفرات ، وبالمثل ما حدث فى عام ٣١١ هـ عندما كان ابن الفرات وزيرا حيث عرض على على بن عيسى - الذى كان قد تم إعفاؤه من منصبه توا وتم تغريمه - المساهمة فى دفع غرامته ، والواقع أن كثيرا من الكتبة عرضوا مساعدة على فى هذه المرحلة ، لكن على رفض كافة العروض عدا تلك التى جاءته من كبار خصومه ، وهم أسرة ابن الفرات ، ومن المرجح أنه رفض العروض الأخرى كى يتجنب روابط الالتزام التى قد تعوقه وتثقل كاهله إذا ما أُعيد تعيينه فى

منصب رفيع ، لكنه لم يرد رفض المساعدة من خصومه ، ذلك أنه بقبول مثل هذه المساعدة قد أوضح ما كان يرجوه من أن تعمل المصلحة المشتركة للكتبة على تلطيف حدة سلوكهم تجاه بعضهم البعض حتى عبر حدود الطائفة [١٥] .

وقد أمن كتبة العهد البويهي بمصلحتهم المشتركة بنفس قوة إيمان أسلافهم في ظل العباسيين ، و عندما قام الملك البويهي بهاء الدولة بإلقاء القبض على وزيره أبو علي بن إسماعيل أمر سابور بن أرداشير ؛ الذي كان أكبر مسئول مدني في بغداد آنذاك بإلقاء القبض على أسرة و رفاق و أتباع المسئول المعزول ، ورغم ذلك قام سابور بتحذير أقرباء أبو علي و أبناءه أولاً حتى يتسنى لهم الفرار قبل أن يشرع علنا في إلقاء القبض عليهم – كما أمره الملك – وقدر رفاق سابور من الكتبة جميل صنيعه ولذا فعندما أصدرت لهم الأوامر في عام ٣٩٢هـ / ١٠٠٢ م بإلقاء القبض على سابور تعمدوا تركه يهرب إلى أهوار جنوب العراق ، و يرجع السبب في قيامهم بذلك بشكل جزئي – كما تخبرنا احدى الروايات التاريخية – إلى أن ذلك قد يؤدي إلى نسيان المطالبات المالية التي كانت لدى سابور ضدهم ، وبشكل جزئي إلى خشيتهم من أن تصدر لهم الأوامر بمعاملته بعنف ، و لم يشترك الملوك في المصلحة المشتركة للكتبة . وهكذا ففي الوقت الذي لم يكن فيه بمقدور الكتبه عصيان الأوامر الملكية علانية بإيذاء غيرهم من الكتبة كانت لديهم مصلحة مشتركة بتخفيف حدة العنف الموجه ضد صنفهم الخاص و غالبا ما نجحوا في القيام بذلك [١٦] .

الجند

كما لاحظنا في أمثلة عديدة سابقة فصنف الجند كان له هويته التي تتسم بالوعي الذاتي والمفهومة في أنحاء المجتمع ، ووفاء بالنذور التي نذرها بينما كان مختبئا قام ابن مقلة عندما أصبح وزيراً في عهد الراضي بتحرير صنفين من الناس كان القاهر قد سجنهما و هما : الكتبة و الجند ، و كان العضو في الجماعة الثانية و هو الجندي (أو العسكري أو صاحب السيف) مميزا عن سائر الأمة شأنه في ذلك شأن الكاتب . و الواقع أنه كان أكثر تميزا في نواح عدة ؛ نظراً لأن جنس المرء كان يعد مؤشراً هاماً للغاية على الموهبة العسكرية التي قد يمتلكها المرء ، و كان كثير من الكتبة ذوي أصول آرامية ، وقد استمدت الطوائف بين الكتبة بعض القوة من العداء بين الكتبة من

" الأجناس " المختلفة ، لكن مسألة الجنس كانت مسألة خفية وثانوية بين الكتبة ، ويمكن العثور على كتبة ذوى أصول تركية وفارسية وآرامية وأصول أخرى كثيرة فى أواخر العهدين العباسى والبويهى فى كلا الجانبين أكثر النزاعات الطائفية ، ومع ذلك ففى الجيش كانت مسائل الجنس معلنة وذات أهمية محورية ، وبالطبع فقد أمكن للبيروقراطية أن تعيد تزويد نفسها بأبناء البيروقراطيين ، وقد افتقر الجيش لهذه الميزة ، وكان لزاماً أن تتجاوز حدوده أبناء الجند ؛ ولذا كان لزاما أن يكون له افتراضات خاصة بالقدرة على توجيه تجنيده للجند .

وكانت هناك عدة أسباب وراء عدم قدرة الجيش على إعادة تزويد نفسه . فقد كان بعض الجند من الخصيان ، وعلاوة على ذلك لم يعتقد بعض الحكام بأن أبناء الجند العبيد كان لديهم نفس ولاء آبائهم الذين كان قد تم شراؤهم ورفع شأنهم من قبل اصطنعهم ؛ ولذا فقد طبق الجند مبدأ الموهبة الموروثة بصورة مباشرة بصورة أقل فى تجنيد الجند ، وفى الوقت الذى أصبح فيه عدد كبير من أبناء الجند جندا ، فإن عددا لا يستهان به من الجند الجدد تم تجنيدهم من جنس أو آخر عُرف عنه أنه ينتج نسبة كبيرة من الرجال ذوى الموهبة العسكرية (١٧) .

و تجلى الشعور بالمصلحة المشتركة بين الجند المهنيين بشكل متكرر فى سيرة القائد العباسى مؤنس ، وكان ما أبداه مؤنس من اهتمام واضح برفاهية القادة الذين وقفوا ضده فى المعركة أشبه بفضيحة للخليفة والوزير فى بغداد ، وفى بداية حكم المقتدر أوقع مؤنس الهزيمة بالحاكم الصفارى الليث بن على الذى قام بغزو فارس وأسره . لكن مؤنس كان كارها للقبض على سبكرا كبير القادة فى جيش الليث والذى كان فى الأصل غلام مثل مؤنس ، و أرسل القائد العباسى رسالة إلى سبكرا يطلب منه فيها أن يفر هارباً ، وقد مكن هذا التحذير سبكرا من الوصول إلى شيراز وتنصيب نفسه حاكما شبه مستقل لفارس ، و عندما رفض سبكرا آنذاك أن يدع موظفى الخليفة يديروا ضرائب فارس أرسلت الحكومة المركزية مؤنس لإجباره على دفع مبلغ كبير من المال سنوياً أو أن يعزل ، لكن مؤنس رفض فرض مثل هذه الشروط القاسية على أخيه الجندى وأبدى من القلق والاهتمام ما جعل الوزير يحاول إبعاد مؤنس عن المفاوضات نظراً لشكه فى تعاطف مؤنس مع سبكرا (١٨) .

وقد عبر مؤنس والقائد الثائر يوسف بن أبى ساج يوما ما عن درجة مماثلة من الاهتمام المتبادل ، وتم إرسال مؤنس لقتال ابن أبى ساج فى عام ٣٠٤ هـ عندما تحققت للأخير السيطرة المستقلة بصورة أكبر أو أقل على إقليم أذربيجان فى شمال غرب إيران ، وأوقع ابن أبى سياج الهزيمة بـ " مؤنس " فى سارات فى أذربيجان وأسر الكثير من ضباطه ، والواقع أنه كان مكانه أسر مؤنس نفسه لكنه بدلاً من ذلك تركه يهرب مع ثلاثمائة غلام ، ويخبرنا التاريخ أن " مؤنس " كان شاكرا لهذه المساعدة " ، وسرعان ما سنحت له الفرصة لردها ؛ ففى المحرم من عام ٣٠٥ هـ أوقع مؤنس الهزيمة بابن أبى ساج وأسره فى أردابيل فى نفس الإقليم . وتم عرض ابن أبى ساج فى أنحاء بغداد مكبلاً فى أغلاله حيث بكى لسابق عقوقه لخليفة الله على الأرض ورغم ذلك فقد كان لديه آنذاك صديق له نفوذه فى البلاط ، ومن خلال نفوذ مؤنس بشكل جزئى سرعان ما تم العفو عنه وإطلاق سراحه وتوليته على أذربيجان والرى (١٩) .

ولو أنه أمكن لمثل هذه المصلحة المشتركة أن تثير شفقة الجند فى عهد العباسيين عندما لم يكن لدى خصوم الخليفة سوى النذر القليل كى يقدمونه نظير المعاملة الطيبة من قبل قادة الخليفة لكان هناك مبررا أكبر لأن تؤثر المصلحة المشتركة فى الناس فى العهد البويهى . وفى عهد البويهيين كان الجند أكثر موظفى الحكومة تميزا بشكل واضح ؛ ولذا فقد كان لديهم اهتمام شديد بالتحكم فى العنف الذى ربما قد استخدموه ضد بعضهم البعض فى القتال ، و لو أنهم كانوا قد قضوا على بعضهم البعض بسهولة بالغة لكان قليل منهم قد بقى على قيد الحياة كى يستمتع بامتيازاته ، وربما يكون أولئك الذين بقوا على قيد الحياة قد حل محلهم أناس عسكريون آخرون ظلوا كثيرين من حيث العدد وذوى قوة هائلة ، وهكذا فعندما أراد الوزير أبو على بن إسماعيل مواصلة الحملة ضد أبو نصر بن عز الدولة فى عام ٣٩٠ هـ حث القادة الديلميين للبويهين الوزير على ألا يكون متحمسًا ومتحفزًا هكذا، نظرا لأنهم – كما قال أحدهم – إذا حققوا نصراً حاسمًا مؤزرًا على خصمهم فإن الملك " لن يكون فى حاجة ماسة إليكم وإلينا بعد ذلك ، وعندما يشعر هذا الملك بالأمان فسوف يكون ذلك الأمان مبرراً له كى يحيك المكائد ضدنا وأن يحول ناظريه إلى ثروتنا ومراكزنا، إن أفضل وأنسب خطة لكم أن تتركوا الأمور كما هى ، أما وقد بلغتم هذه المرحلة فلتبقوا حيث أنتم " .

ويبدو أن دوافعا مماثلة تفسر اهتمام أحد قادة بهاء الدولة بحياة وأمان الملك المعارض فى إحدى المعارك فى عام ٤٨٣هـ ، ففى هذا العام أنزلت قوات بهاء الدولة الهزيمة بقوات سمسم الدولة فى خوزستان الواقعة بين العراق وجنوب إيران ، وعندما رأى أحد قادة بهاء الدولة ضابطا كبيرا تابعا للجانب المناوئ واقفا مرتبكا بلا حراك وقد أمسك بلجام الملك المهزوم سمسم الدولة فى يده لم ينطلق القائد نحوه فيقتل أو يأسر سمسم الدولة (الذى كان أعمى ومن ثم كان هدفا سهلاً) ، وبدلاً من ذلك صاح بالفارسية فى وجه هذا القائد الكبير قائلاً له : " فيما وقوفك هكذا أيها الحجام ، خذ سيدك وارحل " (وكانت " الحجامة " أو " الفصد " مهنة حقيرة)، وبهذه الطريقة أنقذ القائد خصم مولاه وتأكد من أن الحرب حقيرة الشأن التى كانت عمله الرئيسى سوف تستمر . كما ضمن هذا القائد أيضا أنه إذا حاول أسر الملك المعارض وحدث أن تمكن سمسم الدولة من الهرب بفضل وقوع حادث ما أنه بذلك لن يُعاقب على ذلك من قبل سمسم الدولة إذا ما أصبح ذلك الملك مولاه ، وكان العالم مليئا بالملوك ضعاف الشأن الذين راحوا يتبادلون ممالكهم من خلال حظوظهم فى المعارك ، وكانت هناك علاقات وروابط تربط كثير من هؤلاء الملوك ببعضهم البعض ، ولم يكن بمقدور الجندى أن يخبر عمن سيكون مولاه غدا والإساءة التى قد تلحق بملك آخر إذا ما أسر ذلك الجندى أو قتل ابن عم له (٢٠) .

وكانت " المصلحة الجماعية " للجند واضحة أحيانا بحد ذاتها حتى أنه كان ينحى عليها باللائمة على الرفض الصريح من قبل الجند اتباع أوامر سادتهم وفى بعض الحالات على سقوط سادتهم ، وفى عام ٤١٥ هـ وجدت جيوش الملك البويهى أبو كاليجار وخصمه (وقريبه) أبو الفوارس واديا فى فارس حيث دار بينهما قتال حامى الوطيس على نحو لا يطاق ، وأصيب كثير منهم بالمرض ، وبرغم تضارب طموحات سادتهما فقد " اختار الجيشان السلام " وتوصل الوسطاء الذين اختارهم الجند إلى تسوية يحصل أبو الفوارس بموجبها على فارس فى حين يُعطى أبو كاليجار خوزستان ولم يجد الملكان أى خيار أمامهما سوى القبول بما أملاه عليهما جيشاهما .

وغالبا ما كان الضعف النسبى للبويهيين يُفسر عن طريق الصراع بين العناصر التركية والديلمية فى جيوشهم ، لكن المؤكد أنه فيما يتعلق بكافة العناصر فى السياسة العسكرية البويهية فإن جهودهم للإبقاء على خليط من " الجنس " ومن ثم إبقاء هذا

النوع من المصلحة الجماعية داخل جيوشهم تحت السيطرة كان الأمر الأكثر أهمية . وفي تفسير للتمرد ضد عز الدولة يقول ميسكاويه : إن هذا الملك من خلال سوء إدارته سمح للترك والديلميين بأن يتفقوا على ألا يعارضوا بعضهم البعض في المطالبة بما أرادوا ، وهكذا أجبر عز الدولة على الموافقة على كافة طلباتهم ، فقد سمح عز الدولة للمصلحة الجماعية لجنده أن تطغى على عداوتهم المتعلقة بالجنس ، ونتيجة لذلك أصبح الملك خادما لجيش موحد ، ولم يكن معظم الملوك البويهيين حمقى إلى هذا الحد ولم يحدث أبدا أن تم إسقاط مملكة بويهية بشكل ناجح لمصلحة حاكم غير بويهي من قبل جيش هذه المملكة نفسها ، ولم يستغل نقاط الضعف التي أصابت البويهيين كنتيجة لمعارضة جندهم من الديلميين والترك بشكل ناجح سوى أعداؤهم الخارجيين كالغزناويين والسلاجقة (٢١) .

المصلحة المشتركة بين " رجال النظام الحاكم "

كان يتم تجميع الجند والكتبة معا أحيانا كجماعة ذات مصلحة مشتركة وكان يُطلق عليهم كلمة " خواص " المرنة بشكل ملحوظ ، و"خاص" أو " خاصة " (الجمع خواص) بمعناها الأساسي تعني خاص أو مميز ، في حين أن المصطلح المصاحب " عامة " (الجمع عوام) يعني " العام أو العادي " ؛ ولذا فكثيراً ما كانت كلمتا " خواص " و " عوام " تستخدما معا بمعنى " الناس على اختلاف طبقاتهم " ، ويمكن استخدام هذين المصطلحين على نحو مطلق أو على نحو موجز ، وكانتا تستخدمان من قبل الناس في العهد البويهي بكل الدقة وعدم الدقة التي يتوخاها الناس في عصرنا الحالي عند استخدام المصطلحين " بروليتاريا " و " الطبقة الحاكمة " ، و " خواص " و"عوام" كلمتان تقسمان الناس بطريقة غامضة إلى حد ما حسب الطبقة أو " المستوى " في المجتمع وسوف نتناول استخدام هذين المصطلحين للتعبير عن المستوى في جزء لاحق من هذا الفصل .

وكلمة " خاص " تعني أيضا " خاص بـ " ؛ ولذا كانت كلمة خواص تُستخدم بمعنى " أولئك الذين كانوا مرتبطين بالحاكم بشكل خاص " أي الكتبة والجند . وقد منحهم ارتباطهم الخاص مصلحة مشتركة تجاوزت أحيانا ذلك الحد الدقيق الفاصل بين رجال القلم ورجال السيف ، وفي عام ٣١٢ هـ راح الوزير الجديد الخاقاني يؤكد

على وجوب معارضة رجال الحكومة لرغبة الخليفة فى إعدام الوزير المعزول ابن الفرات وابنه ، على الرغم من أن الخاقانى كان خائفا للغاية من الفراتيين ، حيث قال : " ليس من اللائق أن يصبح بالأمر الهين بالنسبة للملوك قتل أى فرد فى حاشيتهم ؛ وكم هو من غير اللائق بصورة أكبر أن يصبح بالأمر الهين بالنسبة لهم قتل خواصهم ". ونرى أيضا فى هذه الملاحظة أن " الحاشية " المؤلفة من زوجات الملك وطواشيه ورفاقه المرحون - وهلم جره - مميزة عن " موظفيه الخصوصيين "، وهؤلاء الموظفون الخصوصيون كانت لهم مصلحة مشتركة ؛ ليس فقط فى الحفاظ على وضعهم المتميز فيما يتعلق بالرعايا الآخرين للملك ، ولكن فى وقاية أنفسهم من الغضب القاتل من جانب الملك (٢٢) .

المهن

لم يكن الكتبة والجند وحدهم بل كل مهنة كما حددها تصنيف تلك الفترة الذين أحسوا بأن لهم مصلحة مشتركة فى بعض الأحيان ؛ ولهذا السبب كانت كل مهنة بؤرة محتملة للولاء المشترك الخاص بالمصلحة المتبادلة ، ولم يكن الولاء الذى اشترك فيه أفراد أية مهنة سرا بالنسبة لمعاصريهم ، وفى رسالته المثيرة عن عمد بعنوان " إدانة صفة الكتبة " يحاول الجاحظ كاتب القرن الثالث هـ / التاسع م تفسير السبب - كما يزعم - فى أن الكتبة ليسوا كغيرهم من أفراد المهن الأخرى ، فهم لا يقدمون شيئاً لبعضهم البعض فى وقت الشدة ، ويؤكد الجاحظ أنه فيما عدا الكتبة فإن أصحاب كل مهنة (صنعة) لديهم تعاطف متبادل وتعصب ضد الدخلاء ؛ فالقصابون مثلاً سوف يغلقون حوانيتهم لمدة يوم إذا وجدوا أن أحوال واحد منهم ليست على ما يرام ، فهم سوف يفعلون ذلك حتى يتسنى للقصاب المكروب الحصول على سائر العمل فى ذلك اليوم لصنعتهم ، وعلى عكس هذا فالكتبة - كما يقول الجاحظ أشبه بالأولاد من زوجات مختلفة ومن نفس الأب (وهو ما يقدح ببلاغة فى المحاولة السطحية لوصف ولاءات مجتمع الشرق الأدنى على أنها مجرد امتدادات للولاءات الأسرية) ، ويتأكد التعاطف فى المهنة التى اختارها الجاحظ كمثال عن طريق الدليل من العهد البويهى حيث كان يُطلق على إحدى الطائفتين فى مدينة الدينوار بغرب إيران فى بداية القرن الخامس هـ / الحادى عشر م اسم " القصابون "، ومن

المحتمل أن القصابين الحقيقيين لـ "لدينوار " لم يشكلوا غالبية هذه الطائفة ؛ و رغم ذلك فقد اتحد القصابون كجماعة إلى حد بعيد حتى أنهم شكلوا النواة ، أو أبرز عنصر لهذه الطائفة ومن ثم أعطوها اسمهم .

ونظراً لأن المهن قد مالت لأن تتركز في جوار واحد في أية مدينة ؛ فإن ولاء المهنة والجوار كانا يتوافقان أحيانا على النحو الملائم ، وعندما حدث في عام ٤٢٣ هـ / ١٠٤٣ م أن دخل أحد العيارين منزل تاجر قماش (بزاز) في بغداد وأخذ ماله " تعصب له أهل سوقه " ونتيجة لذلك أعاد العيارون جزءاً مما قد أخذ .

ومن المؤكد أن الجاحظ محق جزئيا بشأن عدم الترابط والتماسك بين الكتبة ؛ فقد كانوا مثل الجند عرضه لألاعيب الملك وأساليبه الملتوية حتى أنهم أرغموا على الانقسام إلى طوائف داخلية على عكس الكثير من المهن التى دخلت الطوائف الأكبر للحياة المحلية جُملة ، ومع ذلك فكما لاحظنا فحتى الكتبة أبدوا تعاطفا متبادلاً قويا للمصلحة المشتركة ، وقدموا العون والمساعدة لبعضهم البعض حتى فى الظروف التى كانت تتاح فيها الفرصة أمامهم لإيذاء بعضهم البعض بشدة (٢٣) .

وهناك مهنة أخرى يتكرر ظهورها كثيرا فى المصادر ؛ ويرجع السبب فى ذلك بشكل جزئى إلى أنها كانت هدفا لسياسة الحكومة إجمالاً ، التجار الكبار (المفرد تاجر) ، ولم يكن مصطلح تاجر يستخدم بصفة عامة لصاحب حانوت صغير أو بائع متجول ، ذلك أن التاجر رجل أعمال ثرى وله مكانته ويمكن افتراض أن لديه أصول ضخمة ، وحتى فى أكبر المدن فى تلك الفترة كان التجار يشكلون جماعة صغيرة يمكن تحديد هويتها كما توضح بعض الأمثلة التالية ، فعندما وصل نبأ وفاة المقتدر إلى مصر كانت هناك حالة من الشغب من قبل الحامية التى كان قد تم إبقاؤها هناك لمحاربة الفاطميين فى تونس ، وقام الجند بوضع التجار تحت الحراسة ، وانتزعوا منهم قرضاً بالإكراه ، وفى مقابل ذلك قدم الجند البيعة أو يمين الولاء للخليفة الجديد .

ونرى تجار بغداد فى دور أقل مرونة ولينا - إلى حد ما - فى حادثة وقعت بعد ذلك بعدة سنوات ، ففى عام ٣٢٤ هـ طلب الوزير ابن مقلة من التجار الأثرياء إعطاؤه سيولة مالية نظير سندات إذنية حتى يتسنى له دفع رواتب الجند ، ومع ذلك رفض التجار بالطريقة الآمنة الوحيدة التى كانوا يعرفونها ، وذلك بأن اختبأوا ، وفى عام ٣٦٢ هـ استدعى الشيرازى الوزير البويهى فى بغداد التجار وحاول أن يكون مقبولاً

لديهم ومسترضيا لهم نظيراً لاعتقادهم – وربما كانوا محقين فى ذلك – بأن عملاء الوزير قد أشعلوا النيران التى أحرقت الكثير من أسواق المدينة . وفى نهاية الجلسة قال أحد كبار التجار للوزير : " أيها الوزير لقد أظهرت لنا قدرتك ، و نرجو أن يظهر الله قدرته عليك " و فهم الملك الذى كان متلهفا دوما للظهور بمظهر أداة الله التلميح ؛ و لهذا و غيره من الأسباب ألقى القبض على الشيرازى بعد تلك الواقعة بوقت قصير. وفى جميع هذه الأمثلة كان التجار جماعة صغيرة نسبيا و يمكن تحديد هويتها . وكان من المستحيل تقريبا معاملة جماعة كبيرة بنفس الطريقة ، و على سبيل المثال كان الوزير سيجد صعوبة كبيرة فى وضع النساجين أو حمالى السوق تحت الحراسة ؛ و من المؤكد أنه كان من المستحيل بالنسبة لهم جميعا أن يختبئوا . ولما كان التجار جماعة صغيرة يمكن التعرف عليها بوضوح أيضا فقد عرف الشيرازى من الذى يدعوه منهم حتى و إن لم يدعو سوى أولئك التجار الذين كانوا يتحدثون بأسماء تجار آخرين عندما كان بحاجة إلى استرضائهم (٢٤) .

و كجماعة يمكن التعرف عليها و تحديد هويتها وذات ثراء عظيم كان التجار قادرين – كما لاحظنا فى حالة الشيرازى – على ممارسة تأثير على سياسة الحكومة ، ومع ذلك يبدو أن هذا التأثير كان سلبيا – إلى حد بعيد – على عكس تأثير صيارفة البلاط ؛ الذين كانوا يشكلون جماعة مستقلة و أصغر على الرغم من أنها كانت تتداخل أحيانا . و شكّل التجار مجتمعا ائتمانيا دوليا يمكن للحكومة الإساءة إليه إذا كان حجم المجازفة كبيراً فقط ، و عندما عاد الوزير ابن مقله إلى بغداد فى عام ٣٢٣ هـ من حملة إلى الموصل طلب منه تجار الموصل الذين كان قد اقترض منهم أن يرد لهم الدين وأجبر ابن مقلة – الذى كان حريصاً على الحفاظ على مركز الحكومة الائتماني– على بيع أملاك الحكومة بخسارة ، وقد أجبر على القيام بذلك رغم أن حملته قد أخفقت فى استعادة السيطرة المباشرة على الموصل .

و بعد ذلك بوقت قصير وعندما توفى الراضى فى عام ٣٢٩ هـ/٩٤٠م استشار كبار المسئولين العديد من الجماعات ذات الشأن فى الأمة بما فيها " كبار التجار " (وجهاء التجار) بشأن من يجب أن يكون الخليفة القادم "حتى يكون هناك إجماع (على الشخص المختار) و حتى لا ينفرد باجكام أمير الأمراء و كاتبه باتخاذ هذا القرار أو إقصاء هذه الجماعات ذات الشأن عن الاختيار" وكان هذا الإجراء استثنائيا

ومن المحتمل أنه كان نتيجة لرغبة باجكام فى التعامل مع منصبه الجديد نسبيا كأمير الأمراء بطريقة سوف تكون مقبولة للقادة فى العراق . و كان التجار جماعة ذات شأن بما يكفى لأن يعدوا من بين القادة ، وبدلا من محاولة الظهور كمتحدثين لأية سياسة حاول التجار و كافة القادة الآخرين على نحو له دلالته تخمين المرشح الذى ربما كان باجكام و كاتبه يفكران فيه حتى يتسنى لهم تأكيد اختيار أولئك الذين وضعوا السياسة فى الواقع . و إجمالاً يبدو أن التجار لم يتجاوزوا هذا الدور السلبى أبدا(٢٥).

وكان من الممكن تمييز الأسلوب الاجتماعى للتاجر تماما مثل أسلوب الكاتب ، وعندما قام أحد التجار الأثرياء الذى كان صديقا للتنوخى قاضيا فى العراق البويهى بأداء الصلاة الشعائرية بطريقة بلهاء التمس العذر لنفسه قائلا لأصدقائه :" هذه هى الصلاة كما يؤديها التجار ، " و كان العذر بعيد المدى لكنه كان من الممكن بالنسبة له تقديمه ، نظراً لأنه فى الأمور (على عكس الصلاة الشعائرية) التى تخضع للاختلاف كانت لدى التجار طرق مميزة للتصرف " .

و لذلك فإن التاجر إذا أراد تغيير مهنته وأن يصبح كاتبا كان يتعين عليه أن يكدح لإقناع المجتمع بأنه لم يكن مجرد تاجر يتنكر فى زى كاتب ، وكان محمد بن عبد الملك الزيات أحد أدهى الوزراء فى العهد العباسى بأكمله ، وقد جمع جده الذى قدم من إقليم جيلان الكسبيانى ثروة من تجارة الزيت ، و لم يكن والده تاجراً فحسب بل كان موردا للعديد من التجهيزات العملية و الرسمية للبلاط ؛ وكان ثرياً إلى حد أن بعض الناس صدقوا ما أشيع عن أنه قد قام بتمويل الثورة الجهيضة فى مطلع القرن الثالث هـ / التاسع م ؛ التى جعلت إبراهيم ابن المهدى خليفة بشكل مؤقت، و على الرغم من أن محمد الزيات قد انتزع من أصول جده التجارية إلى حد ما فعندما أصبح وزيراً كان كثير من الناس مقتنعين بأن رائحة التجارة كانت عالقة به ؛ ولذا فقد اعتبروه دخيلا ، و قد حرر بعض التجار أنفسهم من ارتباطهم بالتجارة ، وحولوا أنفسهم إلى كتبة ؛ و كما هو الحال مع كافة المهن كان بإمكان المرء ذو المهارة و الحظ أن يقنع الجمهور المتشكك بأنه قد بدأ فى تجميع مخزون احتياطى جديد من الحسب من أجل المنحدرين من نسلة للاعتماد عليه (٢٦) .

الرعية

يبدو أن معظم الطبقات قد افتقرت إلى الاهتمامات المشتركة التى يبديها أفراد مهنة واحدة ، و بدلا من ذلك يبدو أن أقسام الطبقة قد ظهرت فى معظم الحالات عندما كانت مصالح الطبقة ككل تتعرض للتهديد فحسب ، و قد لاحظنا استثناء جزئيًا فى الخواص و هم المرتبطين بالحاكم بشكل خاص كما هو مفهوم ، فقد كانت هذه الطبقة تقوم على كل من " المستوى " و المصلحة المشتركة للمهنة، وبهذا المعنى لمصطلح الخواص فإن المصطلح المكمل الذى كان يشير إلى أولئك الذين ليسوا جزءًا من الحكومة بل يخضعون لهـا كان مصطلح الرعية ؛ والرعية بمعناها الأصلى تعنى " الدواجن التى تتم رعايتها " و مع التوسع فى هذا المعنى أصبح هذا المصطلح يستخدم للقطيع البشرى الذى يرعاه الحاكم ، و بهذا المعنى التقنى يمكن أن تشمل الرعية الأشخاص الأثرياء و البارزين الذين لم يكن لهم ارتباط بالحكومة .

و على سبيل المثال فعندما يصف ميسكاويه السيطرة القوية من قبل المسئول المدنى أبوقرة الحسين بن محمد القنانى على مدينة واسط في جنوب العراق فى حكم الملك البويهى عز الدولة يطلق على أهل واسط رعيته ، ومما لاشك فيه أنهم كانوا يضمون بعض الأشخاص الأكثر ثراء أو الأكثر علما من أبى قره والذين كانوا برغم ذلك يشكلون جزء من القطيع الذى كان يرعاه .

و قد أتى الخليفة الراضى بتمييز مماثل عند وصف كراهيته لابن رائق أول أمير أمراء له ، وقال إنه عندما يخطىء أحد جند أمير الأمراء " بحق واحد من الرعية أو حتى واحد من أسبابى (أتباعى) فسوف أصدر أمرا ولن يمتثلوا » ، و بهذه العبارة يكون الجند مميزين عن الرعية و يكون الأتباع الشخصيون للخليفة : إما قسم مميز ، أو قابل للتمييز بسهولة من الرعية (٢٧) .

وبالطبع فإن هذه الفروق كانت تعنى أنه كان مفهوما بصفة عامة أن الرعية تستجيب للسياسة ولا تضع السياسة التى كانت من اختصاص خواص النظام الحاكم . وفى هذا الصدد كانت الرعية – على عكس الخواص الذين كانت لهم مصلحة مشتركة من خلال مستخدمهم المشترك – تشبه الجماعات الأخرى التى تقوم على الطبقة من حيث أنهم كانوا يعملون معا عند التعرض لتهديد فقط، وعندما أخبر قيراواش الحاكم

العقيلى للموصل أهل تلك المدينة فى عام ٤٠١ هـ أنه يعتزم الاعتراف بالخليفة الفاطمى الشيعى لمصر فى الصلاة العامة ، يقول ابن الجوزى إنهم " وافقوا على طريقة الرعية المملوكة واحتفظوا بمقتهم ونفورهم سراً " ، وبهذه العبارة يفسر ابن الجوزى – ربما بشكل صحيح – السبب فى أن أهل الموصل برغم أنهم كانوا يثيرون الشغب فى أغلب الأحيان قبلوا فى هدوء ما أملاه عليهم ملكهم من قبول خليفة شيعى ، وهو عمل لابد وأنه كان بغيضا إلى حد بعيد بالنسبة لهم باعتبارهم مسلمين سنيين ، وقد فعلوا ذلك؛ نظراً لأنه برغم أن أهل الموصل كانوا بعيدين عن كونهم مملوكين خاضعين فى نواح عدة ، ففى أمور السياسة حيث لم تكن مصالحهم تتعرض لتهديد مباشر كانوا يتصرفون كـ " رعية مملوكة " كما كان سيفعل أهالى كثير من المجتمعات المجاورة على الأرجح (٢٨) .

فروق المستوى

على عكس الفارق بين الخواص والرعية الذى كان يقوم على ارتباط (أو الافتقار إلى الارتباط) كل طبقة بالحكومة ، فالفارق بين الخواص المميزين والعوام كان فارقا حقيقيا للطبقة ، والحقيقة أن الفارق بين الخواص والعوام واحد من أكثر الفوارق تضليلاً فى تاريخ الفكر الاجتماعى الإسلامى فى الشرق الأدنى ، ورغم ذلك فهو يشبه الفارق بين الخواص والرعية ، وكثيراً ما تعرف الرعية بالعوام ، ومن الصعب معرفة ما إذا كان الاستخدام الرسمى يتبع المعنى الدقيق أو المطلق للعامة / العوام. وعلى سبيل المثال فعندما نقرأ أن الخليفة المعتضد (المتوفى عام ٢٨٩ هـ / ٩٠٢ م) أمر الوزير عبيد الله أن يتولى ديوان المظالم للعامة وأمر القائد بدر أن يتولى ديوان المظالم الخاصة ربما كان الفارق بين أولئك الذين خدموا الحكومة وأولئك الذين لم يخدموها أو بين الطبقات العليا والدنيا من الشعب ، وما من شك أنه فى بعض الحالات يكون التمييز خاص بالمستوى ، وعندما واصلت أسعار الحبوب و الخبز الارتفاع فى بغداد فى عام ٦٠٧ هـ أصبح العوام أولاً ومن بعدهم الخاصة ثائرين واشتركوا فى مظاهرات ضد الحكومة . وفى هذا السياق لا بد أن تشير كلمة الخاصة (الخواص) إلى المستوى الأكثر ثراء من الرعية أو على الأقل إلى مستوى أولئك الذين منعتهم " مكانتهم المحترمة " من التظاهر بنفس السهولة التى تظاهر بها العامة .

وكانت المنزلة أكثر أهمية من الثروة في بعض الظروف للتمييز بين العامة والخاصة ، وفي عام ٣٩١ هـ / ١٠٠٠ م هاجمت القوات التركية في بغداد أكبر مسئول مدني عينه البويهيون في تلك المدينة ، ويخبرنا هلال أن العلويين (المنحدرين من نسل علي بن أبي طالب) والعامة دافعوا عن قصره بإلقاء الحجارة على الترك من فوق أسطح البيوت ، وكما نعلم من مصادر أخرى فقد كان هناك علويون فقراء وكذلك علويون أغنياء في بغداد ، ومن المحتمل أن العلويين الذين كانوا يلقون الحجارة لم يكونوا في غالبيتهم أناس يمنعهم إدراك عظيم لمنزلتهم الاجتماعية ، ورغم ذلك فطبقًا لحكم كثير من الناس في كون المرء منحدر من نسل علي يعطيه مكانة أو منزلة خاصة في المجتمع ؛ ولهذا السبب يميزهم مؤرخ واع مثل هلال الذي عاش هذه الأحداث عن العامة (٢٩) .

الأعيان

كان الفارق بين العامة والأعيان (المفرد عين) فارقا مضللاً هو الآخر ، وكلمة أعيان تعني كبار أو أبرز رجال المجتمع كيفما قد يُعرف المجتمع ؛ ولذا فعادة ما كان واحد من الأعيان يدين بوضعه لنفوذه مع الجماعة التي كان ينتمي إليها داخل مجتمعه . فقد كان كبير الشهود – على سبيل المثال – في مدينة معينة أو ما شابه ذلك وكما قد لا حظنا كان لزاما على الحكومة التعامل مع المجتمع جملة لبعض الأغراض وعادة ما كان لدى المجتمع نفسه مصلحة في تقديم وجه جماعي للحكومة ، وفي ظل هذه الظروف تعاملت الحكومة مع الأعيان الذين كان يمكن للحكومة أن تتوقع منهم وبشكل معقول أن يقودوا الجماعات التي كانوا ينتمون إليها ؛ وبالمثل ما كان يمكن لهذه الجماعات أن تتوقعه من قيام الأعيان بإبقاء الحاجات المشتركة لتلك الجماعة نصب أعينهم في أية مفاوضات ، وإذا فعادة ما كانت علاقة العين بجماعته تقوم على الولاءات الشخصية المكتسبة عن طريق القسم وتبادل المنفعة – كما ذكرنا في الفصل السابق – وكانت بعض المهن من الوضاعة والحقارة بحيث لم يكن كبار رجالها مقبولين للأعيان الآخرين أو للحكومة كمتحدثين عنها؛ وعلى أية حال قد لا يكون للجماعة التي كان لهم نفوذ معها ثقل كاف كي تكون جديرة باهتمام الحكومة ، وعلى النقيض فإن بعض المهن كمهنة التجار كانت تضم عدة أعضاء ممن يُعدوا من الأعيان نظرا لما لهم من نفوذ وموارد .

ونظرا لأن الأعيان كانوا يدينون بمكانتهم لإجماع غير رسمي من قبل من فوقهم (الحكومة) ومن دونهم (العامة) ؛ فقد كان لهم مصلحة جماعية أيضا ، وكان ثقلهم في المجتمع مستمد من مكانتهم بين الجماعات المحلية التي كانوا يتزعمونها . وكان من شأن الثورة الاجتماعية العامة التي تشجع إعادة توزيع الثروة أو تشجع جماعاتهم على تقديم زعماء بديلين أن تشكل تهديدا للأعيان جميعهم ، و بالمثل فقد اعترفت الحكومة بزعامة الأعيان ، كما قصرت تولى كثير من المناصب والوظائف وأشكال الاصطناع الرسمي على الأعيان. ولكن إذا وجب على الحكومة أن تتجاهل الأعيان وتبحث عن قادة من العامة ، أو ما هو أسوأ من ذلك إذا وجب على الحكومة التوقف عن مساندة الأعيان عن طريق التهديد بالتدخل العسكرى للسيطرة على الفتنة والعصيان بين العامة فقد يتم القضاء على الأعيان قضاء مبرماً .

وتوضح الأحداث التي وقعت في الموصل في عام ٣٧٩ هـ التعاون بين الأعيان ؛ فعندما وصل نبأ وفاة شرف الدولة إلى تلك المدينة هاجم السكان الحامية البويهية تأييدا لدعاوى اثنين من أفراد الأسرة الحمدانيين ؛ وهي الأسرة الحاكمة التي حكمت الموصل قبل البويهيين ، وعندما وصل الحمدانيون وجدوا أن العامة لن ترضى بأقل من قتل الديلميين في الحامية البويهية ، وأدركوا أن مثل هذه المذبحة سوف تكون لها عواقب خطيرة في علاقاتهم المستقبلية مع البويهيين في العراق ، واستدعى الحمدانيون شيوخ الموصل ووجوهها (الرؤساء كمصطلح بديل للأعيان) ، وقالوا لهم : " إذا كنتم تريدوننا أن نبقى معكم فدعوا لنا إدارة شئونكم ... ونصيحتنا لكم أنه يجب عليكم أن تمنعوا أحداثكم من أى قتل وأن يُسمح لهؤلاء الناس (أى الحامية) أن ينسحبوا من بينكم بشرف "، ووافق الشيوخ والوجوه على بذل قصارى جهدهم ، وفي صباح اليوم التالي ذهب الحمدانيان والمشايخ (مصطلح آخر للكبار و/أو الرؤساء) إلى العوام الذين كانوا قد اجتمعوا بالفعل لمهاجمة قصر الحاكم العسكرى ، ووافق العوام على عدم إراقة الدماء لكنهم اكتفوا بنهب القصر بينما وقف الجيش على الأسطح ووقف الشيوخ على الدرج لمنع العامة من الصعود إلى الأسطح ونجح هذا الاتفاق ، وكما توضح الرواية فإن الأعيان لم يكونوا واثقين من قدرتهم على كبح جماح العامة ، لكنهم أدركوا المصلحة الجماعية للمدينة ومن المرجح لطبقتهم بمحاولة القيام بذلك في نفس الوقت الذي كانوا يساعدون فيه نظام حاكم مختلف (ومن المفترض شاكرا ذلك) على

توطيد دعائم سيطرته وإحكام قبضته على المدينة ، والواقع أن البويهيين لم يقوموا بجهود مباشرة لاستعادة الموصل .

وقد أخفق الأعيان فى بعض الأحيان فى تبرئة أنفسهم بنجاح إلى هذا الحد . وفى عام ٣٠٥ هـ واصل الحاكم العسكرى للبصرة معركة دائرة مع كلا الخصمين المناوئين فى المدينة وهما : مضر، وربيعه اللذان زعما انحدارهما على التوالى من السكان الشماليين والجنوبيين لشبه الجزيرة العربية ، وأخيرا وجد الحاكم نفسه فى مواجهة انتفاضة رهيبة حملته على مغادرة المدينة هو و جنده ؛ ومن ثم أرسلت الحكومة حاكما جديدا لإعادة النظام ، وليس بالمثير للدهشة أن نقرأ أن أعيان البصرة غادروا المدينة مع الحاكم السابق ، ومن المفترض أنهم عادوا إليها مع الحاكم التالى . وكما رأينا فقد كان الأعيان يعتمدون فى مكانتهم على قدرتهم على تحقيق التوازن بين تأييد الحكومة وتأييد من هم دونهم . كما أنهم استفادوا من تنوع المصالح الجماعية المتداخلة أحيانا و المتضاربة أحيانا بين العامة ، فإذا كان العامة قد اتحدوا كجماعة واحدة ضد الحكومة ، وفر ممثلوا الحكومة فإنه لم يكن أمام الأعيان أى خيار سوى الفرار مع ممثلى الحكومة (٣٠) .

وبرغم تعرضهم للخطر ممن فوقهم وممن دونهم ، فقد أبدى الأعيان مرونة وقدرة ملحوظتين على ممارسة تأثيرهم على أنصارهم فى المجتمع وفى البلاط ، وعندما كان المرزبان الحاكم المسفريوى يحاصر دايسام فى أردابيل وهى مدينة هامة فى أذربيجان أقنع دايسام بإرسال زعماء المدينة للوساطة بين الخصمين ، و ألقى المرزبان القبض على الزعماء (الذين يطلق عليهم الأعيان والوجوه والرؤساء بالتبادل فى المصادر) حيث أدرك أن " أهل المدينة سوف يتحدون فى مواجهة دايسام ولن يُمهلوه إذا ما احتجز وجوههم ورؤساءهم " ، وقد نجحت الحيلة وأجبر دايسام على مغادرة المدينة .

وقد تصرف أبناء مجتمعات الشرق الأدنى فى هذه الفترة فى حالات متكررة كما لو كانوا مجردين من كل سيطرة داخلية ومن كل احترام للذات أمام بقية العالم إذ جُردوا من أعيانهم ، وكان جيش الخلافة على وشك إعادة فتح إقليم سيستان فى جنوب غرب إيران من كثير بن أحمد بن شاهفور فى مطلع القرن الرابع هـ / العاشر م عندما أُشيع أن قائد جيش الخليفة يحمل السلاسل والأغلال لأعيان الإقليم ، وقد رُوع أهل سيستان لذلك وهُرعوا لنجدة كثير وأنزلوا الهزيمة بجند الخلافة الذين كبلوا بنفس

الأغلال التى كانوا يحملونها ، وكتب كثير بحكمة إلى الخليفة متنصلاً من المسئولية عن العمل الانتقامى الذى قام به أهل الإقليم وبذلك أراح الخليفة وخلصه من الحاجة إلى الأخذ بالثأر والانتقام دفاعا عن شرف بغداد (٣١) .

ولا تخبرنا المصادر بالكثير عن الكيفية التى حافظ بها الأعيان على التكامل والمكانة داخل مجتمع الجماعات المحلية التى كانوا ينتمون إليها، ومن المفترض أنه إذا كان التجار قد اتحدوا أحيانا لكفالة أحدهم أو أنهم شعروا بتهديد مشترك من عناصر أخرى فى المجتمع فقد كان من الطبيعى أن يذعنوا لبضعة أعضاء أو عضو واحد فى مهنتهم له مهابة السن وشرف النسب ، وفوق هذا كله الثراء الأعظم بينهم . فإذا أدرك التاجر الأشرف نسباً والأكبر سنا والأكثر ثراء تيار الرأى السائد بين التجار كما ينبغى وكشف عن حسبه الكبير للغاية ، فمن المرجح أن يشعر التجار الآخرون بأنه من المساوى التنازل عن جزء من حسبهم إذا لم يحذو حذوه .

ونادراً ما نلتقى فى مصادرنا بأى من الأعيان فى هذه الدور داخل المجتمع ، ورغم ذلك فغالبا ما نلتقى بالأعيان فى دورهم الجماعى كمتحدثين أمام الحكومة نيابة عن المجتمع المحلى كاملا، ومن السهل أن نرى فى هذه الأمثلة مبررا لإقرار المجتمعات المحلية بالفضل لأعيانهم، وعلى سبيل المثال فعندما هدد البيزنطيون مجتمع أرزان كان - طبيعيا تماما - الأعيان هم من قدم إلى بغداد لطلب مساعدة الخليفة ، وبالمثل ماحدث عندما هاجم أهل بخارى القائد أبو على بن مهتاج لاستعادة " نوه "فتغلب عليهم أبو على وجنده وأرادوا حرق المدينة ، لكن مشايخ أو " رؤساء " المدينة توسطوا وصفح أبو على عنهم ، وكثيرا ما يُشار إلى أمثلة من هذا النوع من الوساطة من جانب الأعيان (٣٢) .

وكان لزامًا على أى نظام حاكم أراد أن يدوم ويبقى أن يثبت أقدامه فى ولاءات الأعيان الذين كان يحكمهم بإقامة روابط خاصة مع هؤلاء الأعيان ، وقد تمكن على بن بويه (عماد الدولة) من التفوق على قادة المرتزقة من الديلميين فى عهده بشكل جزئى على الأقل ؛ وذلك أنه فهم قيمة مثل هذه الروابط ، ويخبرنا ميسكاويه أنه بعد أن هزم ياقوت وبدأ فى الزحف على شيراز عاصمته القادمة فقد أدى مسلكه تجاه الجميع بما فيهم - وهو ما تشدد عليه الرواية التاريخية بشكل واضح - الشرطة المحلية (الشهة) وأكابر الناس إلى تهدئة مخاوفهم تماما ، ولدى وصوله إلى عاصمته الجديدة

كافأهم على النحو اللائق ، وفيما يبدو أن القتال قد أربك عملية جباية ضرائب فارس وقام على بجباية المتأخرات الضخمة عن العام وقد بلغت أربعة ملايين درهم لوجوه البلد . وبعد كل هذا كان الأعيان " المقبض " الوحيد الذى يمكن لنظام الحكم بواسطته الإمساك بزمام المجتمع المحلى ؛ وإلا اضطر النظام الحاكم إما إلى نهب ذلك المجتمع أو إهماله ، وعلاوة على ذلك كان يتعين تشكيل أى شكل للالتزام بين النظام الحاكم والمجتمع فى إطار الولاء المكتسب ؛ نظرا لأن الرعية لم تكن تنتمى إلى الصنف أو الطبقة أو حتى إلى جنس حاكمها فى معظم الأحوال ؛ ولذا كان يتعين على الحاكم إقامة روابط شخصية مع الأفراد المناسبين فى المجتمع الذى يحكمه عن طريق الأيمان والنعمة وماشابه (٣٣) .

وتتجلى الطريقة التى سعى بها النظام الحاكم الجديد إلى أن يثبت أقدامه فى الولاء الشخصى للأعيان والطريقة التى سعى بها الأعيان لرفع شأن أنفسهم بفضل هذه " العلاقات الخاصة " مع الحكومة بشكل واضح تماما فى سيرة أبى زكريا يحيى بن سعيد السوسى نسبة إلى مدينة سوسا القديمة (السوس) فى إقليم خوزستان الغنى بين فارس وجنوب العراق ، ففى الوقت الذى كانت تلعب فيه الأسرة البريوية من الكتبة – والتى أصبحت فيما بعد الأسرة الحاكمة قصيرة الأجل فى جنوب العراق– دورا رئيسيا فى إدارة سوسا وجندايسابور المجاورة فقد أقاموا علاقات ودية مع يحيى وفى عام ٣٢٣ هـ أرسلوه لمساعدة ياقوت قائد جيش الخلافة عندما كان مقررا لجيش ياقوت – عند عبوره خوزستان – المرور عبر سوسا بلد يحيى .

ولما كان رجل له شأنه فى بلده فقد كان من المفترض أنه بمقدور يحيى توفير هذه المساعدة بسهولة تفوق أى شخص غريب ، ورغم ذلك ففى عام ٣٢٦ هـ وبعد أن نزلت الهزيمة بـ "باجكام" على يد أحمد بن بويه الذى أجبره على الجلاء عن خوزستان وأثناء انسحابه ألقى القبض على وجوه توستار (ناحية من خوزستان تضم سوسا) وكان من بين هؤلاء يحيى ، وساقهم باجكام إلى واسط وربما كان يأمل فى أن يمارس ضغطاً على أهل خوزستان بهذه الوسيلة ، وعلى أية حال فبمجرد أن وصل إلى واسط طلب منهم خمسين ألف دينار .

ورغم ذلك فقد كان هذا الحدث نهاية سيرة يحيى ، وكان باجكام فى ذلك الوقت فى خدمة ابن رائق اسميا على الرغم من أنه كان يُعد نفسه كى يحل محله كأمير

الأمراء فى بغداد وقدر يحيى طموح باجكام تقديراً صحيحا وكان حكمه عليه أنه كان رجلاً بارعاً للغاية لكنه خطير . وقدم نفسه وخاطر بتقديم النصح إلى هذا الطامح الخطير إلى الإمارة ، وأشار بداية إلى أن باجكام سرعان ما سوف يتولى أمر بغداد ، ثم قال له " ألا تذكر كيف أنك قد تصيدت خطأ لتوك أمس للأمير ابن رائق لإساءته لأهل البصرة (بإهانة أعيانهم مما حدى بعوامهم إلى طرد ابن رائق) ؟ وعوام بغداد أكثر عددا بكثير ، وأنت تخطط للتصرف فى قضيتنا (أى قضية العراقيين والخوزستانيين) كما تصرف مارداويه (مستخدم باجكام الأصلى) نحو أهل جبل . لكن هذه بغداد مقر الخلافة وليست الرى أو إصفهان ؛ ولن تطيق مثل هذه الأخلاق ." باجكام لذلك ، وعن طريق وساطة اثنين من كبار كتبة الخليفة – وكلاهما كانا من أصدقاء البريوبين مصطنعوا يحيى الأوائل – أطلق باجكام سراح يحيى الذى كفل بدوره أعيان إقليمه الأم السجناء فأطلق سراحهم هم أيضاً (٣٤) .

وقد أقنع يحيى باجكام بأنه إذا أساء الأخير معاملة الأعيان فسوف يجلب على نفسه عداء العوام ، وذلك بعد أن أوضح كيف أن جزاء المعاملة الطيبة للأعيان يمكن أن يكون العون المادى ، وكان أحمد بن بويه ما يزال يقاتل فى خوزستان قرب سوسا ، وأعد يحيى العدة لوكيله (ربما المشرف على أملاكه) لتضييق الخناق على الجيش البويهى بقطع الجسور و ما شابه ذلك من تدابير . (وتصادف أن كان هذا الوكيل أبو محمد المهلبى الذى سوف يصبح يوماً ما وزيرا له شأنه لأحمد بن بويه) ، وزادت هذه المضايقات وضع أحمد سوءاً ولكن ليس بشكل حاسم إلى هذا الحد ، وتوضح بقية سيرة يحيى أن يحيى كان يتحرك ويتنقل فى أوساط البلاط للوساطة بين المرشحين المختلفين للإمساك بزمام الأمور فى العراق بما فى ذلك الحمدانيين والبريوبين (٣٥) .

ولا نسمع المزيد عن استغلاله لنفوذه فى خوزستان وربما أنه كان قد أصبح جزءاً من الطبقة العليا للسياسة ، ولم يكرر المخاطرة باستغلال نفوذه فى إقليمه الأم ، وبمجرد أن أحكم البويهيون سيطرتهم على العراق يبدو أنه لم تكن لديهم أية ضغينة ضده لمعارضته الغزو البويهى لبغداد ، ومن المؤكد أنهم لم يوقفوا معارضة وكيله المهلبى ضد هذا الرجل البارع ، ذلك أن المهلبى انتهى به الأمر إلى الدخول فى خدمة البويهيين وارتفع إلى مرتبة الوزارة ، وربما لم يكن هناك غنى عن يحيى ووكيله بشكل

فردى للفاتحين ، لكن الفاتحين أدركوا أن تعاون بعض الأعيان على الأقل كان لا غنى عنه تقريبا ، وفى سعيهم لتقديم أنفسهم كوسطاء بين هؤلاء الفاتحين وبقية الأمة نجح رجال ؛ مثل يحيى بشكل جزئى فى ترويض الفاتحين والإيقاع بهم فى شرك الولاءات الراسخة للطبقة فى أراضيهم الجديدة ، وبالمثل أصبح رجال مثل يحيى متورطين هم أنفسهم فى النظم الحاكمة الجديدة وكانوا أقل حظا أحيانا من يحيى ودفعوا ثرواتهم بل حتى حياتهم ثمنا لهذا التورط .

الرئاسة

لن يكتمل أى وصف للأعيان دون مناقشة ما للرئاسة وعلاقتها بكل من ولاءات الطبقة والولاءات المكتسبة . وعندما تصف المصادر الرئاسة فى مجتمع ككل فإن وجوه ذلك المجتمع – كما رأينا – غالبا ما يُطلق عليهم الأعيان على الرغم من استخدام مصطلحى الوجوه والرؤساء أيضا ، ولكن عندما توصف الرئاسة من خلال جماعة معينة لها رئاسة فعادة ما تطلق المصادر على الزعيم الرئيس (الجمع رؤساء) ويُطلق على الرئاسة التى يمارسها كلمة الرئاسة ذات الصلة . وإذا كان بمقدورنا وصف معنى مثل هذه الرئاسة للطبقات التى جاءت بالرؤساء فسوف نكون قادرين على إعطاء وصف أكثر دقة إلى حد بعيد لولاءات الطبقة التى نحن بصددها فى هذا الفصل . ولسوء الحظ فنادرا ما تهتم مصادرنا بالروابط التى تمتد لأسفل من الرؤساء إلى أنصارهم المحليين ، وقد شملت مثل هذه الروابط أناسا متواضعين للغاية وروابط غير رسمية للغاية مما جعلها غير جديرة بالاهتمام ، ومع ذلك تعطى المصادر بعض التلميحات المتعلقة بتنوعات الرئاسة التى أتت بها هذه الجماعات التى تعى ذاتها وتعكس هذه التنوعات الطبيعة المتغيرة لهذه الجماعات والقيود على الرئاسة التى كان أى ولاء للطبقة قادرا على الإتيان بها .

وكلمة رئيس مشتقة من كلمة "رأس" وغالبا ما كانت تُستخدم على نحو مطلق للدلالة على "رأس" أية جماعة يمكن تمييزها بشكل فعلى ، ويقول التنوخى (المتوفى عام ٣٥٤ هـ / ٩٩٤ م) إن ابن ديه المتخصص فى الأنماط (التجهيزات النسجية بجميع أنواعها) وكان رئيس هذه الصناعة فى زمن المؤلف فى بغداد ، وأحيانا يطلق على الرئيس الشيخ ، وهكذا نقرأ أن رجلاً ماكان شيخا للبزازين أو تجار القماش فى

باب الطاق وهو سوق رئيسى فى بغداد زمن الفتح السلجوقى فى منتصف القرن الخامس هـ / الحادى عشر م ، ومن المرجح أنه لم يكن يتم تولى رئاسة حرفة وجماعات تجارية عن طريق التعيين الحكومى أو حتى عن طريق التثبيت الحكومى . ولكى يكون المرء رئيس صنعته فمن المفترض أن يكون ناجحا بشكل بارز فى تلك الصنعة .وسوف يشجع مثل هذا النجاح الحكومة إذا كان لديها أى مبرر للتعامل مع أعضاء تلك الصنعة جملة أن تتعامل معهم من خلال هذا الرجل الناجح بشكل بارز . ومما لا شك فيه أن الصناعة إذا شعرت بالحاجة إلى التعامل مع الحكومة بشكل جماعى بشأن ضريبة أو أمر مشابه فسوف تضم مثل هذا الرجل فى وفدها إلى الحكومة ، وسوف تجعل من هذا الرجل المتحدث الرئيسى باسمها فى أى اجتماع مع مسئولى الحكومة .

وعندما يكون لرئيس (أو شيخ) الحرفة دور الوساطة هذا مع الحكومة فإن العوامل الأخرى – إضافة إلى نجاحه – قد تجعل منه متحدثا مناسبا باسم الحرفة كأن يكون منحدراً من نسل «على» على سبيل المثال أو لسنه ، وكلمة شيخ بمعناها الأصلى تعنى " الأكبر سناً" وفى المثال السابق حيث عبر المتحدث باسم التجار عن رجاء التجار أن ينزل الله عقابه بالوزير أطلق على المتحدث (شيخ التجار)، ومن غير المحتمل لشاب ورث أكبر مخزون من التجهيزات النسجية مثلاً أن يتم قبوله على الفور كرئيس لحرفته ، لكن الدليل على هذا الأمر واه للغاية (٣٦) .

وفى الطرف البعيد لسلسلة معانيها كانت كلمة رئيس تعنى الزعيم ذو السلطات الأوسع التى يتمتع بها أى شخص فى هذا المجتمع ، وكان هذا الشخص هو الملك . وبالطبع كان يطلق على زعيم أى نوع من القبائل سواء كانت عربية أم كردية أم بلخية كلمة رئيس . لكن الزعيم الذى كان يدعى السيادة ليس بالوراثة أو إجماع قبيلته كان يُطلق عليه أيضًا رئيس ، وعندما قُتل مارداويه أدرك أتباعه الديلم والجيليين أنهم إذا " بقينا دون رئيس يكون قد قضى علينا "؛ ولذا فقد اتفقوا على قبول واشماجير الذى كان فى الرى رئيسًا لهم ، و بالمثل ما فعلته جماعة من الجند الذين تخلوا عن عز الدولة فى عام ٣٦٧ هـ فمنحوا ضابطا من الديلم " الرئاسة عليهم "، ولم تكن مثل هذه الرئاسة منحة لزعامة مؤقتة ؛ فقبل وفاتهما قام كل من عماد الدولة ومعز الدولة بتطهير جيشهما من الضباط الذين " أرادوا الرئاسة لأنفسهم" واعتبروا أنفسهم أحق من

البويهيين بالحكم ، وبالنسبة لهؤلاء الضباط كان أى منصب عدا منصب الملك منصبا ثانويًا ، وربما أغرتهم رغبتهم فى الرئاسة والسيادة المستقلة على تنحية ولى العهد والمطالبة بالملك لأنفسهم . وهذا الشكل من الرئاسة له أصل مماثل فى بعض النواحى للرئاسة المهنية التى سبق ذكرها حتى وإن كان لها عواقب مختلفة بالنسبة للرئيس ، وعندما كانت غالبية الملوك من الجند فإذا اعترفت جماعة ليس لها رئيس برجل رئيسا لها فقد كان هذا يعنى أنهم اعترفوا به ملكا عليهم ، ورغم ذلك فقد ترتب عليه أنه إذا أثبت الرئيس ادعاءه هذا الملك كان باستطاعته – وعادة ما كان يفعل – أن يستخدم مجموعة من الألقاب التى تقيم ادعاءه هذا على ألقاب أعظم وأرفع ، ذلك أن مثل هذه الألقاب يمكن أن تسمو به بعيدا فوق أنصاره الأصليين من إخوانه الجند (٣٧) .

وقد وصفت الزعامة فى الأسرة البويهية من الملوك بالرئاسة أيضا ، ومع ذلك يجب عدم الخلط بين الرئاسة فى الأسرة الحاكمة وادعاء السيادة الذى سبق ذكره . وكانت الرئاسة فى الأسرة الحاكمة تعنى نظريًا سيطرة أحد أفراد الأسرة على الأراضى التى يحكمها أفراد الأسرة بشكل مباشر فى حين يسيطر الآخرون على أراضيهم كنواب لهذا الرئيس ، وقد بررت هذه النظرية التعاون الأسرى الذى اعتقد جميع أفراد الأسرة أنه سوف يجعل أسرتهم قوية ، كما قدمت مثل هذه النظرية صغار الملوك البويهيين إلى العالم كمشاركين فى دولة كبيرة ، والتى أثبتت أهميتها الجماعية إرادة الله منح أسرتهم دولة مؤثرة لها ثقلها أو قُدر لها إلهيا دولة فى السلطة .

وكانت هذه النظرية للرئاسة الأسرية متفقة مع الأسلوب الاستبدادى للسلطة فى أنحاء المجتمع ، وسمحت للولاءات التى كانت شخصية بطبيعتها أن تتركز على شخص واحد . كما أن مثل هذه النظرية كانت ملائمة تماما للنظرية السياسية الاستبدادية التى نشأت حول الخلافة، وإذا كانت الشرعية الممنوحة إلهيًا للحكم متركزة فى رجل واحد وهو الخليفة وقام الخليفة ، بالاختيار أو قسرا- بتفويض من يؤدى هذا الواجب فإن مثل هذا التفويض كان يُقصد به أن يؤول إلى شخص واحد يمكن أن يكون صديق موثوق للخليفة على نحو لايتأتى لجماعة من الناس ، ويرجع السبب فى حفاظ البويهيين على الخلافة بشكل جزئى إلى رغبتهم فى انتزاع منح عظيمة للسلطة المطلقة من الخليفة ، وحاول حكام العراق البويهيون التظاهر – إلى أقصى حد – بأنهم يتمتعون بهذه العلاقة الخاصة مع الخلافة .

وفي نهاية الأمر ، ونظرا لأن جميع الملوك البويهيين أرادوا ادعاء الرئاسة ، فقد ساعدت الملاءمة الحقيقية لوجود رئيس فى الأسرة على القضاء على النظام الأسرى ، وظلت نظرية إمساك أحد البويهيين بزمام الحكم من الخليفة بشكل مباشر فى الجيل الأول ، وعندما فنى هذا الجيل تم التخلى عنها من الناحية العملية ، وعندما جمع ركن الدولة آخر ملوك الجيل الأول أبناءه فى أصفهان لتسوية مسألة انتقال الرئاسة بعد وفاته أعلن أن ابنه عضد الدولة هو ولى عهده وخليفته على مملكته ، وهو ماكان يعنى ضمنيا أن عضد الدولة سوف يحكم مملكة فارس عقب وفاة الده مباشرة (فى الوقت الذى يفترض فيه أن يصبح مؤيد الدولة وفخر الدولة اللذان ورثا أجزاءً من مملكة والدهما فى جبال نائبين لعضد الدولة) ؛ والواقع أن عضد الدولة قد هدم النظام بأكمله (٣٨) .

و يذكر أن مبادئ الترتيب الهرمى للسلطة والتفويض فى الخدمة الحكومية كانت وظلت محددة بشكل أكثر وضوحاً بكثير فى أى مجال آخر من مجالات الحياة تناولته مصادرنا ، وكان محدداً، دائما ما إذا كان أحد القضاة يتولى منصب رئاسة بشكل مباشر أم نيابة ؛ نظرا لأن القاضى الذى كان يتولى منصبا بالتعيين المباشر كان يمكنه – من الناحية النظرية على الأقل – اختيار أى نواب يرغب فى اختيارهم لمنطقته ، وكان يُطلق على قائد الجيش الرئيس بنفس المعنى ، و كان له كامل السلطة على الجيش بمنحة علنية من الحاكم ، وفى الحملة التى أُرسلت ضد إقليم جبال فى غرب إيران فى الخمسينيات من القرن الرابع الهجرى عين الملك السامانى محمد بن إبراهيم بن سيمجور "رئيسًا على الجميع " ، ومن ثم أخضع له قادة لم يكونوا تابعين له فى الظروف العادية (٣٩) .

ويبدو أنه ما من رئيس عينته الحكومة مرارا أكثر من رئيس الكتبة ، والواقع أنه فى الأجيال اللاحقة غالبا ما كان مصطلح الرئيس دون مزيد من الأهلية يعنى " كاتب رفيع المقام " ، وعندما كان يجرى استجواب ابن الفرات فى عام ٣٠٦ هـ أطلق على على بن عيسى نائب الوزير الرئيس : إما علامة على الاحترام أو لأن منصب على الرفيع جداً كان يحمل هذا اللقب . وظل لقب الرئيس لقب بيروقراطى رفيع جداً ، وعندما عُين ابن فاسنجاس وزيراً لعز الدولة فى عام ٣٥٩ هـ حصل الكاتب أبوقره منافس الوزير القوى على المنحة الرسمية للقب الرئيس . وانزعج فاسنجاس لذلك وأمر

أن يُطلق عليه هو نفسه الوزير الرئيس . ومع ذلك فبمرور الوقت أصبح اللقب يُمنح على نحو أكثر شيوعاً إلى حد ما لكبار الكتبة ، وبنهاية العهد البويهى كان اللقب قد أصبح ذى قيمة متواضعة إلى الحد الكافى حتى أنه عندما اتخذ الخيفة أبو القاسم على بن الحسن بن المسلمة الذى كان طموحًا أكثر من اللازم وزيرا له فى عام ٤٣٧ هـ / ١٠٤٥ م منحه لقب " رئيس الرؤساء " . وقد تبنى السلاجقة الأوائل هذا الأسلوب فى إطلاق الألقاب ، وكان أحد وزراء طوغرل وهو أبو عبد الله الجيش بن على ابن ميخائيل يحمل لقب " رئيس الرؤساء " (٤٠) .

ونظرا لأن كلمة رئيس كانت تطلق على كبار مسئولى الحكومة ؛ فقد وصل الأمر إلى حد أنها أصبحت تُستخدم بصورة مطلقة بمعنى من هو أعلى مقامًا من المرء أو حتى على نحو أكثر غموضا بمعنى علية القوم ، وتنقل قصة عن القاضى أبو عمر ابن يوسف المعنى الذى كانت كلمة رؤساء تدل به على من هم " أعلى مقامًا " من المرء ، ورغم ذلك فقد كان هؤلاء الذين هم أعلى مقامًا من المرء كذلك من خلال ما كانوا يلقونه من احترام فقط وليس من خلال تعيين رسمى ، وقد رفض أبو عمر محمد بن يوسف كبير القضاة فى مطلع القرن الرابع هـ / العاشر م أن يتخذ مقعدا أعلى من على ابن عيسى فى حضور الوزير ابن مُقلة على الرغم من أن الوزير قد حثه على القيام بذلك وفسر ذلك فيما بعد فى رسالة بعث بها إلى الوزير قال فيها : " إن هذا الرجل كان رئيسا ذات يوم ولم يعد كذلك لتحول الحظ ،وأكره أن اتخذ مكانا يعلوه خشية أن ينظر إلى الوزير على أننى رجل رفع نفسه فوق رؤسائه وقد فعلت ما فعلت من أجلك وكى أبدى احتراما (لمبدأ) الرئاسة ، "وكما لاحظنا فإن هذا الاحترام المتواصل للرجال الذين اصطنعوا مهنة المرء هو عاطفة مشتركة ، ومع ذلك تجدر ملاحظة أن هذين الرجلين كانا من فرعين مختلفين تماما للخدمة الحكومية ولم يحدث أبدا أن كان أبو عمر تابعا لـ " على " بمعنى كون الكاتب المتدرب تابع لرئيس الكتبة .

وحتى هذا المعنى الغامض لكلمة رئيس كمعنى حالى أو ماض أو حتى محتمل فإن كلمة " مديراً أو رئيس " أو " الأعلى مقامًا " قد أعطت نوعًا ما من الشعور الجماعى تجاه الرجال المتماثلين على هذا النحو ، ويخبرنا ميسكاويه – وهو نفسه مسئول حكومى متوسط الشأن – أن ابن باقية وزير عز الدولة كان لديه بعضا من تحرر " الشطار" بين عامة الناس لكنه لم يتبنى مسلك أهل الكرم والرئاسة . ولم ينجح

ابن مقله وضيع المولد أبدا فى أن يثبت لأعدائه أنه يمكن ضمه إلى طبقة الرؤساء ، وكما لاحظنا فقد شعر كثير من الرؤساء بأنه عن طريق توليه الرئاسة قد جلب على نفسه – عن عمد – الكارثة التى أودت بحياته (٤١) .

الرئاسة بين العلماء

كانت الرئاسة التى يمنحها الإجماع غير الرسمى لأحد مذاهب الفقه الإسلامى أو علم الدين مختلفة للغاية عن الرئاسة التى يمنحها التعيين الحكومى ، ولم يكن الاثنين منفصلين كلية ، فكما رأينا فقد كانت هناك طبقة من الناس الذين أظهر أسلافهم " شرفا "و "رئاسة "؛ ولذا كانوا المرشحين المحتملين : إما فى العالم السياسى أو فى العالم الأقل بناء للعلم الدينى والتقوى المهنية ، وعلى عكس السبل الأخرى المؤدية إلى الرئاسة فقد ظل العلم الدينى مفتوحا على نحو يتسم بالوعى الذاتى للموهبة بصرف النظر عن أصل المرء ، ورغم ذلك فقد أيدت معظم الافتراضات الأخرى الخاصة بالمجتمع الرجال ذوى المنزلة المتوارثة وكان من الطبيعى تماما للافتراضات التى منحت الرئاسة فى الطبقات الأخرى للمجتمع أن تؤثر على اختيار الرؤساء من بين رجال الدين ، وعلاوة على ذلك فقد جعل الثراء النسبى للرجال أصحاب الرئاسة من الأيسر بصورة كبيرة لأبنائهم أن يتابعوا مساراتهم المهنية كعلماء خصوصيين : ولذا كانت نسبة كبيرة جدا من كبار علماء الدين من أُسر أظهرت موهبة تؤهلها للرئاسة و – على وجه أكثر تحديدا – من الأعيان .

وعلى النقيض من ذلك لم تأت الأُسر التى مارس أسلافها الرئاسة فى البيروقراطية أو جيش الحكومة المركزية بالكثير من كبار رجال الدين ، وكان إخفاقهم فى ذلك يرجع بشكل جزئى إلى المسافة التى كان رجال الدين يريدون إيجادها بين أنفسهم وسائر الحكومات التى ادعت السيادة ، ومع ذلك لم ترق إلى العمل وفقا للمُثل الدينية العليا للعدالة ، ومع ذلك فقد كان عدد الرجال الذين أصبحوا رجال دين من أسر الكتبة والأسر العسكرية أكبر من عدد أولئك الذين أصبحوا جندا من أسر الكتبة أو العكس بالعكس .

وهناك ارتباط بين الانفتاح النسبى أمام الرجال الجدد من الطبقة التى وُصفت بالمعرفة الدينية والتقوى والاعتقاد السائد على نطاق واسع بأن تقوى الرجل كان لها

ادعاءات واضحة بحد ذاتها لم تكن بحاجة إلى أن تُدعم بالادعاءات الافتراضية المكتسبة عن طريق الأسلاف ، كما أن لها علاقة بغموض الطبقة نفسها ، وبمجرد أن يتم فهم هذا الغموض يصبح من الواضح السبب فى أن المعرفة الدينية يمكن أن تأتى بالرؤساء الذين شغلوا مناصبهم عن طريق إجماع غير رسمى فقط ، والذين كانت لهم سلطة محدودة للغاية على أولئك الذين منحوهم أسبقية الشرف .

وكان رجال الدين يُعرفون عامة بالعلماء ، وهى إحدى الطبقات القليلة الوارد وصفها فى هذا الفصل من الكتاب والتى استحوذت على انتباه الدارسين المحدثين واهتمامهم ، وهكذا فقد ألقى على العلماء عبء التفسير الذى تحمله الطبقة البورجوازية فى التاريخ الأوروبى الحديث أو " الطبقة الأرستقراطية " فى تاريخ شرق آسيا، ويعطى مقال كتبه د.ب. ماكدونالد وهو أحد الدارسين المتميزين لعلم الدين والفقه الإسلامى ويجدر الاستشهاد به بشكل مطول ؛ فقد كتب ماكدونالد يقول :" لقد قدم العلماء وعبروا عن إجماع المسلمين ، وكان هذا الإجماع أساسًا للإسلام ؛ ونتيجة لذلك فقد وصل الحال بالعلماء ، أيا كان الشكل المقرر لأدائهم لعملهم – إلى أن يكون لهم القرار النهائى فى كافة المسائل المتعلقة بالدستور والقانون وعلم الدين بشكل واسع وغامض ، وأيا كانت الحكومة القائمة فقد كانوا بمثابة كابح لها كتعبير حى عن إجماع وحق أمة محمد فى أن تحكم نفسها ، ومن الواضح أن هيئة العلماء كانت الإطار الصلب المتماسك للحكومة الدائمة وراء هذه الأسر الحاكمة المتغيرة ."

ويصف ماكدونالد الطريقة التى توصل بها العلماء إلى إجماع بأنها " غامضة " ويشير إلى أن بعض الحكومات نجحت بشكل جزئى فى " السيطرة " على العلماء بمنحهم "منزلة ورواتب رسمية "، ومع ذلك يرى أن العلماء كهيئة محددة بوضوح وذات بناء – علاوة على أنها جماعة من الرجال الذين يتزعموا ولاء شعبيا يجعل منهم القوة الوحيدة الأعظم شأنا المساوية لقوة الحكومة فى المجتمع .

ونظرا لما لديها من بناء داخلى وقدرة على الإقناع يرى ماكدونالد أن هيئة العلماء يمكنها – وقد فعلت – أن تمارس وظائف معينة خاصة بالحكومة تعبر عن إرادة الأمة التى لم يعوقها تغير الأسر الحاكمة (٤٢) .

وقد أيد بعض الدارسين هذا الرأى –حتى قبل ماكدونالد– الذى ظل قائمًا على نطاق واسع منذ ذلك الحين ، وبالنسبة للفترة والمنطقة اللتين نحن بصددهما فى هذا

الكتاب فأنا أعتقد بأن هذا غير صحيح – إلى حد بعيد – فهو غير صحيح ؛ نظراً لأنه يعتبر العلماء جماعة مميزة بشكل معقول ؛ بينما يبدو أنهم كانوا فى واقع الأمر هيئة محددة بصورة غامضة من الرجال الذين طغت هوياتهم الأخرى – كأصحاب أراضى وأعضاء فى طوائف المدن وما إلى ذلك – على هويتهم المشتركة كعلماء فى أغلب الأحيان . وهذا غير صحيح ؛ نظراً لأن هيئة العلماء كان لها بناء داخلى ضئيل للغاية ، وكانت الرئاسة تقوم على الهيبة بشكل محض ، وذلك أن الرئاسة الأولى بين العلماء – كما سوف نرى – كانت رئاسة واهية للغاية . ويبدو أن أى بناء إضافى بين العلماء كان فى الأغلب مفروضاً من قبل الحكومات المركزية ، ونظرا لأن هيئة العلماء كانت محددة بشكل مطلق وبدون بناء هكذا فمن غير الصحيح الاعتقاد بأن العلماء كانوا يمثلون صوت الرأى الشعبى ، وكانت خلافاتهم الداخلية وهوياتهم الأخرى – كأفراد من الأعيان – تعنى إنهم إذا قاموا أحياناً بدور المتحدثين عن الشعب ككل فعادة ماكانوا يقومون بدور المتحدث باسم جزء من الشعب فقط أو حتى جماعات محدودة للغاية ذات مصالح مشتركة ، وأخيرا فمن الصعب أن نفهم الكيفية التى يمكن بها القول بأن العلماء – بفضل هويتهم كعلماء – كانوا يشكلون "حكومة دائمة " ، وكانت سلطتهم الجماعية من خلال الإجماع الإيجابى تمارس بشكل تدريجى للغاية فقط فى أية مسألة محددة تكون موضع خلاف بين المسلمين ، وهنالك بالطبع الإجماع السلبى المعروف حيث يقال إن الإجماع قد حدث إذا لزمت الأمة الصمت حيال إحدى المسائل كما كان دور العلماء فى مثل هذه الحالات أكثر سلبية عنه فى المسائل التى تخضع للإجماع الإيجابى ، وبقدر ما كان العلماء يشتركون فرديا على نحو مباشر فى الحكم المحلى يبدو أن الفضل فى قيامهم بذلك كان يرجع إلى كونهم علماء أكثر من التعيين الحكومى ، وبفضل مكانتهم فى الطبقات الأخرى الوارد ذكرها فى هذا الفصل من الكتاب .

ولم يكن العلماء يشكلون طبقة لها من الانتشار وانعدام البناء ما كان لـ"لمفكرين " فى تاريخ عصرنا الحالى لكنهم كانوا بعيدين عن كونهم القوة المؤسساتية التى أثبتها رجال الدين المسيحى لأنفسهم فى دول كثيرة فى أوروبا القرون الوسطى ، واعتبر العلماء أنفسهم صوت جماعى لضمير المجتمع ، وقد يعتبر المفكرون المحدثون أنفسهم كذلك لكن إجماعهم ليس له السلطة التى كان الإجماع يمتلكها فى الإسلام فى القرون

الوسطى ، ومن الناحية العملية فـ " الإجماع " على مسألة تتعلق بالفقه أو علم الدين أحد أهم الطرق التى يمكن بها اختبار شرعية مثل هذه المسائل ، ومع ذلك لم يوكل جميع المفكرين السُنيين مهمة الإجماع إلى جميع العلماء ، حيث أوكلها البعض إلى الأمة الإسلامية جمعاء ، وقصرها آخرون على الفقهاء وهم الرجال الذين تدربوا بشكل خاص على التفكير طبقا لمنهج الفقه الإسلامى ، كما اختلف المفكرون السُنيون بشأن طريقة التحقق عند التوصل إلى مثل هذا الإجماع ، هل كان بحاجة مثلاً للموافقة الصريحة من قبل الفقهاء ؟

وعندما كانت الهيئة التى تتألف من الرجال المعنيون بتطويرالفقه صغيرة نسبيا ومتركزة فى المدينة وجنوب العراق وعواصم الخلفاء فى القرنين الأول والثانى من التاريخ الإسلامى كان من الأيسر تقرير الإجماع غير الرسمى " للفقهاء " ، وقد لعب هذا الإجماع غير الرسمى دورا كبيرا فى تحديد الخطوط العامة العريضة للمذاهب الرئيسية للفقه الإسلامى ، والواقع أن تشابه تلك المذاهب الرئيسية لابد أنه يرجع بشكل كبير للمشاركة العامة لمؤسسيها فى جماعة فكرية صغيرة نسبيا ، وبعد هذه الفترة أصبحت الجماعة الفكرية أكبر بكثير و أوسع انتشار ، لكن الضمير الجماعى لهذه الجماعة من " الفقهاء " كشف عن نفسه بصورة أكبر فى جهودها للالتزام بالتقاليد الرئيسية للقرنين الأول والثانى عنه فى الرغبة فى " التشريع " للأمة الإسلامية بطريقة ابتداعية .

وبقدر ما قام العلماء بتطوير الفقه الإسلامى (وهو ما فعلوه بالطبع فى جميع القرون) فقد كان هناك تعبير عن إجماعهم الإيجابى حول المسائل موضع الخلاف فى قبولهم العام لبعض الأجوبة المقترحة للمسائل موضع الخلاف و ذلك على مدى زمن طويل، ولم ينظر إلى أولئك الذين أيدوا المواقف التى أسقطتها غالبية المسلمين فى نهاية الأمر – سواء فى حياتهم أم من قبل الأجيال اللاحقة –على أنهم قد تم استبعادهم من طبقة العلماء للسبب ذاته ، وكما ذكرنا فهذه العملية الجامدة للغاية التى كان العلماء يحسمون عن طريقها الخلافات لم يكن لها أى منهج محدد ، وهكذا أمكن لهذه العملية نفسها أن تحدد – بشكل غامض إلى أقصى درجة فقط – من كان ومن لم يكن له الحق فى أن يشترك فى مثل هذه القرارات .

ولذا فقد أعطى الإجماع ثقلاً ووقارا لآراء العلماء لكنه لم يجعل من هيئة العلماء مؤسسة مثلما تكون الهيئة التشريعية مؤسسة ، والتزمت غالبية العلماء بالتيارات الرئيسية للفكر الإسلامى ، وعادة ما وجدت الحكومات الإسلامية القليلة تلك التى حاولت إكراههم على تبنى مواقف لم يقروها أنه من الصعب إكراههم على ذلك ، وكان السبب فى ذلك يرجع بشكل جزئى إلى أنهم لم يكونوا معروفين على نحو ضيق أو منظمين بشكل محكم بما يكفى كى يذعنوا للإكراه كرجال الدين المسيحى أو أعضاء نقابة مهنية ، وفى معظم الأحوال تركت الحكومة فى هذه الفترة مسائل الإجماع بشأن القانون الخاص والتجارى للعلماء ، وقد رد العلماء الجميل فى معظم الأحوال بتجنب أى إجماع إيجابى حول المسائل العملية المتعلقة بالقانون العام .

وكان العلم هو الصفة التى يُعرف بها العلماء الذين أُشتق اسمهم من هذا الجذر . وكما عبر ماكدونالد عن ذلك بقوله : " كان العلم فى المقام الأول هو العلم بالحديث ومانتج عن ذلك من أحكام فقهية وعلم الدين "، وكانت الأحاديث المتعلقة بأقوال وأفعال النبى المقوم الرئيسى للعلم فى الفترة التى ندرسها بشكل أكثر وضوحًا عما كانت عليه فى الفترات اللاحقة ، وقد شمل النقل الشفهى للأحاديث فى الفترة التى نتناولها أعدادا هائلة من الناس الذين كان مقدرا لهم أن يُعدوا من العلماء إلى هذا الحد ، وقد كرس بعض هؤلاء الناس جزءًا كبيرا من وقتهم لدراسة الحديث والعلوم الدينية الأخرى ، وكرس آخرون جزءًا أقل من وقتهم لذلك وربما اعتبروا من العلماء لبعض الأغراض دون غيرها ، أو تم قبولهم من قبل بعض رفاقهم دون غيرهم على أنهم علماء ، وعندما ظهرت المدارس التى كان يرعاها السلاجقة لتعليم العلوم الاسلامية فى غرب إيران والعراق فقد أعطت مثل هذه المؤسسات مظهراً من المهنية للعلماء الذين قاموا بالتعليم أو الدراسة فيها ، ولكن نظرة عجلى على معاجم السير حتى فى العهد السلجوقى سوف توضح لنا كيف أن أعدادا كبيرة من الناس من خارج نظام المدرسة كانوا يعدون من العلماء .

ورغم كل هذا الغموض الذى عرفت به طبقتهم كان العلماء يشكلون طبقة ذات هوية تتسم بالوعى الذاتى ، وقد أوجدت صفتهم الرئيسية ممثلة فى علمهم بالحديث رابطة هامة بينهم ؛ فالطالب الذى كان له ارتباط طويل ووثيق بمعلم كان من شأنه أن يتمتع بنوع من العلاقة التى تربط بين المتدرب والمصطنع التى ذكرناها فى الفصل

السابق ، ورغم ذلك فقد استمد العلماء هويتهم من الاتصالات العرضية بصورة أكبر ؛ ذلك أن الرجال الذين كانوا مهتمين حقا بالحديث حاولوا سماع الحديث من أكبر عدد ممكن من ناقلي الحديث المؤهلين حتى وإن كان اتصالهم مع هؤلاء الناقلين قصير ورسمي ، وقد أوجد الحديث شعورا عميقا بالتواصل مع جميع الأجيال السابقة من المسلمين الذين جعلوا من الفهم الأعمق لمضامين الإسلام شاغلا رئيسيا لحياتهم ، وذلك منذ زمن صحابة الرسول .

وكتب الرامهورموزي وهو عالم أهوازي من علماء الحديث من العهد البويهي يقول : " إن الحديث ذكر لا يحبه إلا الذاكرين وسلسلة النسب المعروفة في أي مكان ، ويكفي المحدث شرفا أن يقترن اسمه باسم النبي ويذكر كلما ذكر هو (أي النبي) وآله وصحابته ؛ ولهذا السبب فعندما قال شخص ما لأحد الأشراف (نراك ترغب في رواية الحديث فقال له : إن ما أريده في المقام الأول هو أن يقترن اسمي باسم النبي في سطر واحد) " ، فمن أفضل صحبة يمكن أن يرغب فيها المرء من جماعة تضم على بن الحسين بن علي ونسله الذين اتبعوه وآل النبي و أبناء المهاجرين والأنصار وكذلك الجيل الذي خلفهم في التقوى والزهاد والفقهاء وأصحاب الشرف والفضيلة والمنزلة والشأن ؟ " (٤٣).

ومما لاشك فيه أن المال الذي كان يدفعه الطلاب للعلماء الذين كانوا يعلمونهم الحديث قد عمل على تقوية الروابط التي أوجدها الحديث ، ونقرأ في ملاحظة سيرية نموذجية لعالم نيسابوري توفي في عام ٣٦٢ هـ أنه أثناء مقامه في بغداد أنفق أكثر من عشرين ألف درهم على علماء الحديث . ومن الناحية النظرية لم يكن دفع هذه المبالغ من المال تلقى قبولا لكن مبالغ كبيرة من المال انتقلت إلى معلمي الحديث بطريقة ما أو بأخرى ، وغالبا ما كان الشباب الأثرياء يضفون على جولتهم الكبرى في أنحاء العالم الإسلامي أوحجهم إلى مكة جلالا ومهابة بصورة أكبر بدراسة الحديث في طريقهم ، ويبدو أن مثل هؤلاء قد أخبروا معاصريهم بمقدار ما أنفقوه من مال على العلماء الذين قابلوهم ، و ذلك أن مصادرنا غالبا ما تشير إلى السجلات الخاصة بهذه المبالغ من المال بإعجاب .

ومع ذلك فقد عملت الهيبة والحس الأسريين اللذان ذكرهما الرامهورموزي على دعم وإبقاء رابطة الحديث على نحو يفوق السخاء العرضي من جانب المسافرين .

وعندما كان يظهر شخص ما يمكنه رواية الحديث بإسناد قصير على غير العادة من ناقلى الحديث عن النبى أو بإسناد موثوق به على غير العادة من ناقلى الحديث كانت أعدادا هائلة من الناس ترغب فى القول بأنها درست معه الحديث ؛ وعلى سبيل المثال فعندما حضر أبو بكر جعفر بن محمد الفيريابى إلى بغداد قادما من خراسان استقبلته جموع غفيرة من الناس على نهر دجلة على ظهور المراكب أتوا للترحيب به وإكرام وفادته ، وإذا كان من الصعب تصديق ما نقلته إلينا الكثير من المصادر عن أن ثلاثين ألفا من الناس كانوا يحضرون المجالس التى كان يقوم فيها بإملاء الحديث فمازال من المعقول أنه كان لديه ثلاثمائة وستين مرددا (مستمليا) كانوا يقومون بنقل كلامه إلى أجزاء هنا وهناك من حشد الحضور الذين لم يكن يصلهم صوته ، ومع ذلك فمن المحتمل أن كثيرا من هؤلاء الذين كانوا يحضرون مجالسه كانوا يحضرون إليها حتى يتسنى لهم أن يعدوا الفيريابى واحداً من بين معلميهم فحسب ، ويخبرنا أبو عبد الله بن بطة " أننا اعتدنا حضور مجلس أبى بكر النيسابورى (الفيريابى) الذى كان يحضره ثلاثين ألفا من الناس ومع كل واحد منهم دواته ، واستمر انعقاد المجلس على هذا النحو زمنا قصيرا ، وبعده كنا نحضر مجلس أبى بكر النجار الذى كان يدون فيه عشرة آلاف من الناس ، وقد ذهل الناس لذلك (التحول) وقالوا : "لقد اختفى الثلثان فى هذا الفاصل الزمنى " (٤٤).

ونظراً لأن العلم الذى ميز العلماء كان متاحًا على نطاق واسع للغاية وموضع احترام عظيم للغاية ؛ لم يكن من الممكن أن يأتى إلا بطبقة ذات ملامح محددة على نحو غامض وذات شكل باهت مطابق للرئاسة ، وشكل العلم رابطة حقيقية بين من اتبعوا طريقه ، لكنها كانت رابطة امتدت عبر حلقات وصل رقيقة أكثر فأكثر إلى القسم الأقل تعلما من المجتمع الإسلامى بدلاً من أن تحدد ملامح أية جماعة بشكل واضح ، ومما لاشك فيه أن نسبة كبيرة من كل أولئك الذين يقدرون بالألوف ممن كانوا يحضرون مجالس الفيريابى والنجار قد اعتبروا أنفسهم من العلماء ، وأغلب الظن أن الرجال الأكثر تعلما فى تلك الفترة كان من شأنهم رفض الاعتراف بكون غالبية من كانوا يحضرون المجالس من العلماء ، واتخذ كثير من الناس مكانا ما وسطا بين من هم أكثر تعلما ومن هم بمنزلة الهواة ، وغالبا ما نصادف " أنصاف المحترفين" هؤلاء على صفحات معاجم سير العلماء فى العهد الذى نحن بصدده ، وتجدر الإشارة هنا

إلى أنه عند إلقاء نظرة عامة على علماء نفس العهد فسوف نلحظ اختلافا كبيراً بين المعاجم التى قام بكتابتها عدة مؤلفين حول من ضمنتهم من "أنصاف المحترفين" بين طياتها .

ولذا فالعلماء يشكلون واحدة من أهم الطبقات وإن كانت أقلها تقييدا للتعريف الذاتى فى المجتمع الإسلامى فى العهد البويهى ، وتتجلى طبيعتها غير المقيدة فى عدد من الطبقات الأخرى التى تداخلت معها ، ولم يحدث أبداً – تقريبًا – أن أصبح الكتبة جنداً أو العكس .

ولم يحدث أبدا تقريبا – أن أصبح التجار جنداً لكنهم كانوا يصبحون كتبة من حين لآخر فحسب ، و حدث أن أصبح الجند والكتبة والتجار وأفراد أية طبقة أخرى تقريبا نعرفها علماء ، ومن بين كل هذه الجماعات لم يقترب سوى الكتبه من أن تكون لهم هوية لم يكن من الممكن أن تتداخل مع هوية العلماء .

وفى القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الإسلامى لم يكن عدداً كبيراً جداً من الكتبه من المسلمين ؛واستمر إعجاب أولئك الذين اعتنقوا الإسلام بنماذج ثقافة الكتبة فى فترة ما قبل الإسلام و التى تم الحفاظ عليها بين أوساط الكتبة ، و نظراً لأن الكثيرين من الكتبة قد انتقلوا مباشرة من خدمة الإمبراطوريات ما قبل الإسلامية فى الشرق الأدنى إلى خدمة الدولة الإسلامية الجديدة فمن الطبيعى أن تحتفظ آدابهم بروح الخدمة الإمبراطورية دون مرجعية قوية للدوافع و الأغراض الإسلامية ، وكان هذا الافتقار الواضح للمرجعية الإسلامية فى عملهم أمراً مشينا لأولئك الذين درسوا القرآن والحديث ؛ أى لأولئك الذين اعتبروا أنفسهم علماء ، و هكذا فعلى مدى القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الإسلامى كانت لدى الكتبة و العلماء توجهات ثقافية متباينة وعدائية – إلى حد ما – .

وعلى الرغم من أن هذا التبـايـن كـان لا يزال ملحـوظًا بحلول القـرن الرابع الهجرى /العاشر الميلادى فقد كان قد أصبح أقل حدة بكثير؛ وعلى سبيل المثال فقد كان أحمد بن على المزرعى من أسرة معروفة من الكتبة وقام هو نفسه بالإشراف على الخراج (ضريبة الأرض) فى مصر لسنوات ، تخبرنا المصادر بأنه كان "مذهلا" فى كتابة الحديث ، و لكى يضفى مزيداً من الوقار والهيبة على المجالس التى كان يملى

فيها الحديث كان الوزير العظيم ابن عباد يلحق مستمليا أو مرددا بكل جماعة مؤلفة من ستة أشخاص كانوا يحضرون مجالسه ، وعلى الرغم من أنه كان من أسرة أشتهرت بولعها بالأداب الدنيوية فقد كان جعفر بن الفضل بن الفرات (المتوفى عام ٣٩١ هـ/١٠٠١) (الذى يطلق عليه غالبًا بن هنذابة) يملى الحديث فى مصر حيث انتقل من العراق و هو شاب ، و كان بارزًا فى دراسة الحديث حتى أن الدارقطنى – وهو واحد من أعظم علماء الحديث – ذهب إلى مصر و أقام معه و استشهد بالأحاديث التى تعلمها من ابن هنذابه فى أعماله (٤٥) .

حتى الملوك و ضباط الجيش يبدون كطلبة جادين للحديث فقد كان خلف بن أحمد المنحدر من نسل الصفاريين – الذين حكموا سيستان زمن عضد الدولة – يذهب إلى المسجد فى عاصمته و يقوم بإملاء الحديث أيام الجمع ، وقام أبو القاسم على بن محمد بن سيمجور القائد السامانى الذى قاد حملات ضد البويهيين ، وفى إحدى المرات انضم إلى البويهيين بكتابة كتاب عن أفعال و زوجات وأعمال الرسول ، وعرف هذا الكتاب بين أوساط الأجيال اللاحقة من العلماء ، وقام محمد نائب الحاجب للخليفة المقتدر و الذى كان والده قائد الغلمان بجمع و تدوين الحديث ، وكان عديد من الحكام العسكريين فى أواخر العهد العباسى طلبة جادين للحديث ، وعلى سبيل المثال فقد كان المسمعى (المتوفى عام ٥٠٣ هـ) والذى كان حاكما لفارس عالما (أو ببساطة "متعلما "– ليس هناك فرق) و "دون الحديث "، وبالمثل قام بدر (المتوفى عام ٣١١ هـ) مولى المعتضد والذى كان حاكمًا لفارس أيضا بإملاء الحديث (٤٦) .

وكما كان حال الكتبة فمن المرجح أن ارتباط هؤلاء الجند بالحكومات الآثمة ومن ثم " الغاصبة "قد أدى إلى جعل الكثير من فقهاء الحديث والمفكرين فى أنحاء المجتمع المعاصر يعتبرون مثل هؤلاء الجند على أنهم رجال متساوون أخلاقيا ، وعلاوة على ذلك فمما لاشك فيه أنه كان بإمكان ضابط كبير أن يجمع جمهور كى يستمع إليه يملى حول أى موضوع إذا ما استل سيفه من غمده ، ورغم ذلك لم يكن القادة والوزراء متساوين هكذا أخلاقيا إلى درجة أن ما كان يروى من أحاديث استنادا إليهم كان يقابل بالرفض تلقائيا .

ولذا فعندما أبدوا اهتماما جادا بالحديث تم ضمهم إلى قوائم علماء الحديث ؛وقد تظهر أسماؤهم فى إسناد لاحق أو سلسلة من ناقلى الحديث ، وإذا كان قد تم قبولهم

كعلماء من قبل بعض (أو ربما معظم) العلماء المعاصرين فمن الصعب أن نرى سببًا لرفضنا إياهم على نحو ذلك .

وبقدر ما كان الرجال المنشغلين بشكل جدى بدراسة الحديث يتمتعون بهوية عامة مشتركة أنتجوا رئاسة فى مجتمعهم الإقليمى كى تمثل هذه الهوية ، وعلى سبيل المثال فقد أصبح الحسين ابن الحسن أبو عبد الله الحليمى الذى ولد فى جرجان وتوفى كقاض فى بخارى فى عام ٣٠٤ هـ رئيسًا للمحدثين فى تلك المدينة ، وكانت مثل هذه الرئاسة فى الأمور المتعلقة بالحديث تنطوى على علم عظيم وأحيانا تقوى عظيمة ، كان العلماء الآخرون يجلانهما ويذعنون لهما طواعية ، كما أن ذلك كان يدل ضمنيا على أن المرء قد عاش طويلاً بما يكفى لأن يكون واحداً من بين العلماء القلائل الذين لايزالون قادرين على نقل الحديث من أفضل مراجعه من جيل سابق دون وسطاء ، وكان " العلو (الامتداد التاريخى للمرء) فى سلسلة المحدثين " (علو السند) صفة كان كل طالب حديث جاد يرجو أن يكتسبها ؛ ولذا فالرجل المسن الذى كان يسمع الحديث فى شبابه من جيل فنى منذ زمن طويل كان يكتسب هذا " العلو " الذى كان يمكنه من التفوق على الجيل الأحدث سنا فى الوصول إلى المحدثين السابقين والأخذ عنهم ، وعلى سبيل المثال يخبرنا ابن تغريردى– وهو يكتب بعد قرون من رحيل الرجل الذى يصفه – إن على بن إبراهيم أبو الحسن القزوينى القطان (المتوفى عام ٥٤٣ هـ) قد كثرت أسفاره واتسع نطاق رحلاته طلبا للعلم وسمع من كبار ثقات عصره ، و" انتهت إليه رئاسة العلم وعلو السند فى هذه الأقاليم " .

ويشيع استخدام عبارة "انتهت إليه الرئاسة " للرؤساء بين العلماء ، وهى تعنى حرفيا أنه قد عمر أكثر من أرجح المنافسين له على الرئاسة ؛ و لذا آلت إليه الرئاسة إذا استطعنا أن نصدق – كما يقول ابن تغريردى – أن القزوينى ولد فى عام ٢٥٤ هـ فلابد أن امتداد حياته لـ ٩١ سنه قمرية قد جعلت منه الرجل الأوحد فى إقليمه الذى يمكنه نقل العلم بالسند المباشر لمعلميه البارزين [٤٧] .

و تصف المصادر نفس النوع من الرئاسة فى فروع أكثر تخصصا بين العلماء مثل الفقه و علم الدين ، وفى الوقت الذى قام فيه جميع العلماء بدراسة القرآن والحديث فإن بعضهم فقط تابع طريقه واتجه إلى الدراسة المتخصصه فى مذهب ما أو فى آخر من مذاهب الفقه أو علم الدين ، و أتت هذه الجماعات الأصغر حجما بين العلماء

برئاستها الخاصة ، وكانت هذه الرئاسة تقوم أيضا بشكل كبير على القدرة الفريدة للرؤساء على نقل نص موثوق للأعمال الكلاسيكية المعترف بها فى كل مذهب للفقه وعلم الدين ، واعتبر نظام التعلم الإسلامى أن الطالب يكون قد درس مثل هذا النص حقا فى نسخته الموثوقة فقط إذا كان قد درسه مع رجل كانت لديه إجازة "رخصة " لتعليم النص من المؤلف أو من سلسلة المحدثين التى تنتهى إلى المؤلف و التى يكون كل عضو من أعضائها قدحصل على "رخصة ".

و يعد أحمد ابن عمر بن سريج مثالاً لهذا النوع من الرئاسة حيث يقول عنه ابن الجوزى إنه "انتهت إليه رئاسة أصحاب الشافعى (أى أعضاء ذلك المذهب الفقهى فى بغداد)، و يتضح معنى هذه العبارة فى الملاحظة الخاصة بوفاة بن سريج لـ "آريب" المؤلف السابق بزمن بعيد و الذى كان معاصرا لـ "ابن سريج" ؛ فقدكتب يقول أن ابن سريج كان" أعلم من بقى بمذهب الشافعى" . و الحقيقة أن ابن سريج كان واسع العلم والمعرفة حتى أن البعض أطلق عليه "مجدد" الإسلام فيقرنه ، ومع ذلك يبدو أن رئاسته كانت ترجع لطول حياته بقدر ماكانت ترجع لعلمه، و نقرأ عن مثل هذه الرئاسة طوال العهد البويهى ، و على سبيل المثال فقد واصل أحمد بن على أبو بكر الرازى (المتوفى عام ٣٧٠ هـ) (تدريس الفقه الحنفى)حتى انتهت إليه الرئاسة (فى هذا الفرع فى بغداد) (٤٨)

و يمكن أن يكون لهذا النوع من الرؤساء سلطة معتدلة للغاية فقط على أتباعه و ذلك على أحسن تقدير .و من الممكن استخدام مثل هذا الرئيس كمتحدث باسم جماعته إذا أرادت الحكومه مخاطبتها أوعندما ترغب جماعته فى مخاطبة الحكومة لكنه من غير المحتمل أن يكون بإمكانه عرض تقديم دعم جماعته فى أى أمر يتعلق بالسياسة العامة ، و يمكن لمثل هؤلاء الرؤساء ادعاء حق التقدم على الغير بدلاً من السلطة أو القوة القسرية. وغالبا ما يُطلق على مثل هذا الرئيس (مثل أبو بكر الرازى الحنفى المشار إليه بعاليه) " إمام عصره " للعلماء الذين ينتمون إلى تلك الطبقة . ولكى تكون إماما فهذا يعنى – كما توضح المناقشات القضائية لهذا المصطلح – أن تكون " الأفضل " أو " الأجدر" أى أن تكون لك رئاسة عن جدارة واستحقاق ، ومن بين أمثال هؤلاء العلماء محمدبن موسى أبو بكر الخوارزمى (المتوفى عام ٤٠٣ هـ) حيث تخبرنا المصادر أنه " آلت إليه الرئاسة " للحنفيين فى عصره و " أصبح إماما لأتباع

أبى حنيفة " وكان " الملوك يُجلونه " . والأرجح أن نفوذه العملى فى تشكيل العالم فى عصره كان يرجع إلى هذا الإجلال الذى جعل الناس يحترمون شفاعته ويُولون فتواه من الاهتمام ما يفوق اهتمامهم بفتاوى غيره من الفقهاء الشرعيين فى مذهبه الفقهى . ويصف ابن الجوزى أحد التعبيرات عن الإجلال لمثل هذا الرئيس عندما يخبرنا أنه فى أى محضر شرعى زمن الأبهرى (المتوفى عام ٣٧٥ هـ) والذى آلت إليه الرئاسة " بين المالكيين فى بغداد فى عصره كان الأبهرى المقدم فيه (٤٩) .

وقد خلط العلماء المحدثون بين هذا النوع من الرئاسة و"الرئاسة فى التقوى والرئاسة فى الطوائف المحلية المعروفة دينيا " ذاتا الصلة . وكان هناك تشابه بدرجة معينة بين " الرئاسة فى التقوى " و رئاسة العلماء ؛ نظرا لما كان يوليه كل منهما من تقدير عام للتقوى المعترف بها وكذلك التداعيات الأخلاقية للمعرفة الدينية ، وكما يخبرنا ابن قتيبه و لفيف من المؤلفين الآخرين أن الحسب الوحيد الباقى هو التقوى وتعنى حرفياً " خشية الله " .... وقد أبدى كثيرون ممن آمنوا حقا بهذا المبدأ أو أيدوه كلاميا على الأقل احتراماً للرجال الذين عاشوا حياة نموذجية زاهدة ، وكان الملوك يقبلون أحياناً شفاعة مثل هؤلاء الرجال ؛ ولم يكن قبولهم لشفاعتهم بسبب إعجابهم بأولئك الرجال ذوى التقوى البارزة فحسب ولكن لأن مثل أولئك الرجال كانت لهم جماعة معينة من الأتباع أيضا .

ومع ذلك فحتى مجئ الأخويات الصوفية بدت مثل هذه الجماعات من الأتباع على أنها أكثر تحديدا بصورة مطلقة من طبقة العلماء كجماعة ، فإذا توقفت عن الإعجاب برجل ما صالح فمن المرجح أنك لم تشعر أنك كنت تترك جماعة ما من المعجبين .

وعندما يخبرنا سبط بن الجوزى – وهو أحد المؤلفين المتأخرين – أن يوسف بن الحسين الرازى (المتوفى سنة ٣٠٤ هـ) كان " شيخ الرى والجيبال فى عصره "، فهو يردد تقدير اثنين من المؤلفين الصوفيين من القرن الرابع هـ وهما السلامى والقشيرى ، فقد تحدث هذان المؤلفان السابقان نفساهما بصورة أكبر عن " صدق " يوسف أكثر مما تحدثا عن علمه ، وفى هذه الحالة نحن نعلم أن ما عُرف عن يوسف كان قاصراً على رفاقه من الزهاد ؛ ذلك أن سبط يخبرنا بأن أحد المسافرين إلى الرى ممن طلبوا مقابلته قال له جميع من قابلهم " مالك أنت وذلك الزنديق ؟ " .

ويبدو أن المذهب الصوفى الذى كان يمارس على نحو فردى كان آخذا فى الانتشار فى غرب إيران فى العهد البويهى ، وعندما نقرأ أن إبراهيم بن شيبان أبو إسحق القرميسين (المتوفى عام ٣٤٨ هـ) كان شيخ الصوفية فى جيبال فمن الإنصاف تخمين أنه كان ذا مكانة أكثر إجلالاً ووقارا من مكانة يوسف الرازى ، وكانت الأخويات الصوفية التى أصبحت ذات شأن فى نهاية العهد البويهى فقط منظمات معروفة جيداً وذات تعريفات واضحة للعضوية وأحيانا الدخول الرسمى فيها . ولذا كانت مثل هذه الأخويات ملائمة تماماً للرئاسة الأكثر قوة وغالبا ما كان رؤساء هذه الأخويات رؤساء ذوى سلطة كبيرة ، ورغم ذلك كان المذهب الصوفى شكلاً خاصاً من أشكال التقوى . وبقيت التقوى المعروفة مطلقا بصورة أكبر والتى ارتبطت غالبًا بالزهد وأعمال العبادة النافلة كمثل أعلى فى المجتمع الإسلامى ، وكان " رؤساؤها " ذوى نفوذ محدود، وكان بعض رؤساء العلماء من كبار الصوفية (على الرغم من أنه غالبـًا ما كان هناك عداء بين الرجال ذوى العلم المكتسب وذوى المنزلة الروحية المكتسبة) . وكان كثير من كبار العلماء معترف بهم على أنهم رؤساء فى التقوى ، وذلك على نطاق واسع على الرغم من أن رؤساء العلماء الذين لم يكونوا زاهدين تحديداً كانوا معروفين أيضا ، وكان بعض الرؤساء بين العلماء يلقى احتراما كرؤساء من جانب الطبقات الثلاث جميعها: الطبقات التى حددها العلم الدينى ، والمذهب الصوفى ، والتقوى غير الصوفية ، وغالباً ما تتداخل هذه الطبقات لكنها مميزة فى تعريفها الأصلى ، واستمرت فى تقديم رؤساء متميزين فى مناسبات كثيرة (٥٠) .

كما شجعت التداعيات الأخلاقية للعلم الدينى أيضا على الربط بين " الرئاسة فى التقوى " والرئاسة بين العلماء ، ويُقال للناس فى كثير من النظم الدينية إن الفهم " الصحيح " سوف يترجم نفسه إلى أفعال . وعلى هذا الأساس يكون الناس على استعداد أحيانا للتشكك فيما إذا كان الرجال " الأشرار " الذين يدرسون نظما دينية مقنعة أخلاقيا يستطيعون حقا فهم ما يدرسونه بشكل صحيح ، ورغم ذلك فإن ما وراء هذا فى النظام التعليمى الإسلامى الذى قمنا بوصفه كان ضمان " صحة " العلم الدينى (والحديث على الوجه الأخص) شخصيًا من قبل من قاموا بنقل هذا العلم ؛ ولذا فإن كان المحدث كذابًا معروفًا كانت صحة ما حدث به موضع شك ؛ ولذا نجد فى الكتيبات التى تتناول الحديث مناقشة معقدة بشأن درجة الاستقامة والأمانة اللازمة لجعل المحدث " مقبولاً " .

وهناك سبب آخر أيضا للربط بين التقوى والعلماء وكلمة علماء استخدمت مرتان في القرآن مرة للإشارة إلى علماء بني إسرائيل ، ومرة أخرى في العبارة الشهيرة إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَـٰٓؤُا۟ (سورة فاطر آية ٢٨) وكثيراً ما يشار إلى هذه العبارة ، وعلى سبيل المثال ففي براءة لتقليد أحد العلماء منصب القاضي في جيلان عام ٣٩٠ هـ كتب الخليفة " إن خشية الله هي مزية العلماء " ولكافة هذه الأسباب مجتمعة يكون من المرجح أن رؤساء العلماء كانوا يأملون في أن يُعدوا رؤساء في التقوى . ورغم ذلك كان هناك دائما رؤساء للعلماء لم يكونوا أتقياء على نحو بارز نظراً لأنه كما ذكرنا لم يكن هناك تطابق بين طبقة أهل التقوى وطبقة العلماء (٥١) .

ومن السهل أيضًا الخلط بين الرئاسة بين العلماء ورئاسة طائفة محلية ؛ نظراً لأن كثيراً – وإن كانت جميعها على الإطلاق – من طوائف الحياة السياسية المحلية سميت بأسماء المذاهب الفقهية أو حتى مذاهب علم الدين ، وسوف نتناول ولاء الطائفة المحلية فيما يلي ، وغالبًا ما بلغ أفراد العلماء الرئاسة في طائفة ومن الضروري التمييز بين " رئيس العلماء " " ورئيس الطائفة الذي كان عالما أيضا" وتخبرنا المصادر أنه قلما تجتمع هاتان الرئاستان في نفس الشخص وبذلك فهي تشير إلى أن المعاصرين لم يأخذوا على عاتقهم مثل هذا الجمع بين الوظائف تلقائيا ؛ وعلى سبيل المثال يخبرنا الذهبي أن القاضي يوسف بن أحمد ابن كاج وهو فقيه عظيم بالمذهب الشافعي قد جمع بين الرئاسة في الفقه وشئون الدنيا وقُتل على أيدي العيارين في الدينوار عام ٤٠٥ هـ ، ويفسر ما أورده سبط بن الجوزي عن ابن كاج هذه الرئاسة الدنيوية . فقد كانت هناك طائفتين في الدينوار وهما : " القصابون " و" أبو خلدية "، وقد مال ابن كاج إلى أبي خلدية و انحاز إليها . ولابد أن منصبه كقاضي وارتباطه بطائفة وعلاقته الوثيقة بأفراد البلاط البويهي والحسناويهي قد شكلت جميعها رئاسته الدنيوية وجعلت منه هدفا يستحق غضب " القصابين " ، وربما يكون البلاط وطائفته الخاصة قد اعتقدا أنه رئيس أكثر قيمة و أهمية لكونه واحدا من كبار علماء الفقه الشافعي ، ورغم ذلك فقد كان متوقعا له أن يكون أحد كبار العلماء حتى وإن كان قد رفض هذه الروابط الدنيوية (٥٢) .

رئاسة مدينة أو إقليم

فى موضع ما بين السلطة السيادية لرئيس حكومة مستقلة والاحترام المبهم المستحق لرئيس علماء الحديث تقع الرئاسة التى تمارسها إحدى الشخصيات التى نقابلها فى مصادرنا على النحو الأكثر شيوعا : رئيس (الجمع رؤساء) قرية أو مدينة إقليم – وتتحدث المصادر أحيانا كما لو كانت القرى والمدن لم يكن لها رؤساء عادة ، ولكنه يبدو من المحتمل أنه عندما تشير مصادرنا إلى أن القرية أو المدينة لم يكن لها رئيس فهى تعنى بذلك أن رئيس القرية أو المدينة كان ضعيفًا ، وفى وصف لسوء إدارة ابن باقية وزير ملك العراق البويهى يخبرنا ميسكاويه أنه فى زمن هذا الوزير كان يظهر فى كل قرية رئيس من نفس المكان يأخذ بزمام الأمر فيها وكانوا(أى الرؤساء) يتنازعون مع بعضهم البعض " ورغم ذلك فلدينا إشارات إلى رؤساء ضواحى بغداد وإلى رؤساء القرى فى العراق حتى قبل زمن ابن باقية ، وينطبق نفس الشيء على الأجزاء المجاورة من الشرق الأدنى ، ويروى لنا التنوخى على سبيل المثال قصة عن رئيس بلدة إدهاج وهى بلدة ذات أهمية نسبية فى خوزستان فى زمن المتوكل (المتوفى عام ١٤٧ هـ / ٨٦٣) ، ومن المفترض أن ميسكاويه يصف ظهور رؤساء القرى للتأكيد على أن الرئاسة التى يمكن أن تتصادم مع الحكومة وتؤدى إلى إثارة المنازعات بين القرى ضد إدارة الحكومة قد ظهرت تحت إدارة ابن باقية عندما – كما يزعم – زالت " هيبة السلطة " (٥٣) .

والحقيقة أنه من المرجح أنه كانت هناك اختلافات إقليمية كبيرة فى أهمية الرئاسة للقرى والمدن ، ونادراً ما يُشار إلى رئاسة المدن التى كانت مقراً للملك : شيراز ، بغداد، الرى .. إلخ ، على الرغم من أنه كان هناك رؤساء جوار فى بغداد ، وبقدر ما كانت رئاسة المدينة تمثل تنظيم مفروض ذاتياً فقد كانت لدى المدن التى كانت مقاراً للحكم حاجة أقل لمثل هذا التنظيم ، ومن المرجح أيضاً أن فرصتها كانت أقل لتشكيل مثل هذا التنظيم لأنفسها ، ورغم ذلك كان للقرى القريبة تماماً من الحكومات القوية رؤساءها ؛ وعلى سبيل المثال ففى عام ٣٨٨ هـ ، ٩٩٨ م كان لقرية الدودامان التى كانت تبعد مسافة محطتين فقط من شيراز رئيسا كانت له سلطة كافية لإلقاء القبض على الملك الهارب سمسم الدولة وتسليمه لمطارديه أبناء عز الدولة ، وأوضح بهاء الدولة شقيق سمسم الدولة أنه قد اعتبر جميع أهل القرية مسئولين عن فعلة رئيسهم ؛ ولذا

فعندما استولى على فارس فى العام التالى أمر بحرق القرية وقتل جميع أهلها ، وإذا كان بمقدور قرى الوادى الجبلى لفارس إنتاج رئاسة بهذه الأهمية فقد أنتج السهل الخصب لإقليم مدينة جرجان بشكل طبيعى تمامًا أسر حاكمة للرؤساء التى تكررت الإشارة إلى أهميتها فى مصادرنا ، وغالبًا ما كان حكم جرجان ينتقل من حاكم لآخر فى هذه الفترة حتى أننا لنجد ثلاثة حكام مختلفين فى عام واحد ، ومن المحتمل أن رئيساً بالوراثة قد أتاح الاستمرارية فى الحكم التى كان أهل سهل جرجان و حكامهم يرغبون فيها (٥٤) .

ويمكن الحصول على فكرة ما عن الوظيفة العملية للرئيس من قصة أوردها التنوخى ، ففى النصف الأول من القرن الثالث هـ / التاسع م توجهت جماعة من ملاك الأراضى من خوزستان فى جنوب غرب إيران إلى بغداد لمناقشة الحكومة بشأن ضرائبهم ، وفى الحكاية أنهم يقومون باستدعاء رئيس البلد (من المفترض أنه رئيس إقليم مدينة الأهواز) " فهو المتكلم عنا " ، ومن المؤكد أنه كان جديراً بهذا الوصف . وفى البداية رفض الخليفة طلب ملاك الأراضى – رفضًا باتا – وبعدها توجه الرئيس للقاء العامل السابق على بيت المال الذى كان مسئولاً عن الإقليم مؤخراً ، وعلم هذا المسئول أن العامل الحالى كان يلقى بمطالب ظالمة على عاتق ملاك الأراضى لكنه رفض أن يشهد نيابة عنهم ، وقال الرئيس للعامل السابق إنه إذا عاد فريق ملاك الأراضى من العاصمة صفر اليدين فإن هذا سوف يعنى " ضياع جاهنا وسعى عمال بيت المال وراء ثروتنا ، وأنت تعلم مقدار ثروتك وعدد ممتلكاتك لدينا " ، وبعد ذلك أقسم الرئيس بزواجه من زوجته و "بأيمان البيعة " أنه إذا لم يشهد العامل السابق نيابة عن ملاك الأراضى فسوف يقوم – أى الرئيس – بإطلاع الخليفة على اختلاسات العامل السابق ، وكيف قام العامل السابق أثناء توليه منصبه بالترتيب لتقدير الضريبة المستحقة على أملاكه الخاصة على أساس تقديرات منخفضة لقيمتها على نحو زائف، وقال الرئيس " إننى سوف أجنى الكثير عن طريق مثل هذه الفضائح ؛ ذلك أن الوزراء والمسئولين المهمين سوف يعرفون أننى كنت السبب فى خزيك " ؛ و هكذا شهد العامل السابق لبيت المال نيابة عن الرئيس عند المناقشة الرسمية للقضية فى حضور الخليفة ونجح ملاك الأراضى فى التسبب فى عزل العامل الحالى من منصبه وتم قبول معظم مطالبهم (٥٥) .

ومن الواضح فى هذه القصة وقصص مشابهة - حيث تصدر التهديدات الفعالة بالفضيحة - أنه سوف يكون من المحتمل لمثل هذه التهديدات أن يكون لها أثر إذا صدرت عن جماعة - وكان من الملائم أن تتوجه جماعة من ملاك الأراضى ذوى الشأن إلى بغداد معًا للدفاع عن قضيتهم ، وقد أكسب عددهم قضيتهم هيبة وجلالاً وجعل من الواضح أن مسألة تتعلق بالسياسة ، وليست مجرد كراهية شخصية كانت موضعا للنقاش والبحث ، ومع ذلك فعندما تعين استخدام الضغط مع العامل السابق تم استخدامه على النحو الأمثل من جانب شخص واحد وفى التفاوض خصما لخصم أمكن للعامل السابق أن يقيس مدى جدية خصمه - وهو ما كشف عنه القسم الفردى لخصمه بشكل صحيح وأمكنه الوصول إلى نوع ما من التعهد الذى شعر هو وخصمه أنه ملزم لهما ، وعلاوة على ذلك فقد كان بإمكانه أن يشعر ببعض الثقة من أن المعلومات الضارة التى هدد خصمه بكشف النقاب عنها لم يكن من المحتمل لها أن تتسرب نظرا لأن التهديد صدر عن شخص واحد فقط ؛ ولذا فقد كان رئيس هؤلاء الرجال الكبار المرشح المنطقى لعرض مطلبهم .

كما تكشف القصة أيضًا الكثير عن وضع الأعيان كوسطاء بين سلطة الحكومة المركزية وأنصارهم المحليين ، وكان متوقعًا للأعيان أن يفقدوا الهيبة فى مجتمعهم المحلى وأن يكونوا أقل قدرة على الدفاع عن أنفسهم ضد المسئولين فى أقليمهم إذاما كان قد تم ردهم إلى بلدهم صفر اليدين ، وقد قال الرئيس هذا للعامل السابق لبيت المال كى يوضح له أنهم فى أمس الحاجة إلى الحصول على بعض التنازل ، وقد أصبح العامل السابق شريكًا فى المصالح المالية للإقليم ، ولا بد أنه كان من الشائع بالنسبة لعمال بيت المال أن يحصلوا على أملاك فى الأقاليم التى كانوا يشرفون عليها . وكانت هوية المرء ككاتب أقوى من هويته كمالك أرض ؛ ولذا فعلى الرغم من وجود الكثير من الكتبة ذوى الأملاك الواسعة إلا أن هؤلاء الكتبة أصحاب الأراضى يظهرون لنا فى المصادر على أنهم كتبة أكثر من كونهم ملاك أراضى ، ومع ذلك فكما رأينا فقد كان بإمكان ملاك الأراضى القادرين على نحو غير عادى - مثل السوسى- الانتقال إلى الإدارة المركزية حتى وإن كانوا يفتقرون إلى التدريب التقليدى للكتبة ، وفى النهاية هدد الرئيس بالوقوف إلى جانب خصوم العامل السابق و نيل الحظوة لديهم عن طريق فضح أمر هذا المسئول ، ولمنع مثل هذه الفضائح أو التحديات كان من صالح الكتبة أن يكونوا على وفاق مع الأعيان .

ونحن نعلم أن الحكومة قامت بتعيين الرئيس فى بعض المدن فى العهد السلجوقى وكانت " وساطة " الرئيس معترف بها رسميًا ، ويبدو أن رئيس الإقليم فى العهد البويهى كان يتولى ذلك المنصب عن طريق الإجماع غير الرسمى لأعيان ذلك الإقليم فى أغلب الأحيان ، ولا يبدو أن الرئيس على جميع الجماعات الإقليمية كان لحرفة واحدة بشكل موحد ، ويُوصف رئيس جرجان فى مطلع القرن الرابع هـ / العاشر م على سبيل المثال بأنه " فقيهها الشرعى ورئيسها "، وكان رئيس إدهاج فى القصة المذكورة بعالية " أحد كبار شهودها "، ولا بد أن مثل هذا التنوع كان يمثل العرف المحلى إلى حد ما لكنه من المحتمل أيضا أنه أقر بأن الرئيس ذلك الرجل ذو النفوذ الأكبر بين الأعيان ربما قد جمع هذا النفوذ عن طريق الرئاسة فى أى (أو كثير) من الطبقات التى أتت بالأعيان : ملاك الأراضى وكبار التجار والفقهاء الشرعيين – وهلم جرا– ومع ذلك فنظرا لأن الحكومات الإسلامية ؛ أظهرت سلوكيات أفضل بوجه عام عند التعامل مع رجال العلم الدينى فقد أذعن كثير من الجماعات لمثل هؤلاء الرجال الذين قاموا بدور المتحدثين بأسمائها (٥٦) .

ولذا فقد كانت هناك أشكال كثيرة للرئاسة تنوعت من الرئاسة الضعيفة المرتبطة بالإعجاب والأسبقية بين الزهاد إلى الرئاسة القوية لرؤساء القبائل ، وهناك أشكال أخرى للرئاسة سوف نتناولها فيما له صلة بالطبقات المذكورة فيما يلى ، ويجب التأكيد على أن مصطلح رئيس كان قاصرا إجمالاً على رؤساء الطبقات المعترف بها فى المجتمع ولم يكن يُستخدم للرئيس فى الروابط المؤقتة المكتسبة بالطرق المذكورة فى الفصل السابق .والواقع أن هذه الروابط المؤقتة غالبا ما كانت تستخدم داخل هذه الطبقات من قبل الرجال الذين كانوا يسعون إلى رئاسة طبقتهم ، وقد لعب الشكل القوى للرئاسة دورا سياسيا مباشرا فى العلاقات بين الطبقات يفوق دور الشكل الضعيف للرئاسة . وكان بمقدور الرئيس القوى أن يحمل طبقته على الخضوع له فى حين لم يقدر الرئيس الضعيف على القيام بذلك ، و عندما سمع بأن أحد أفراد القبيلة العقيلية قد ألقى القبض عليه لعمل حقير للغاية من أعمال اللصوصية كتب عضد الدولة إلى الرؤساء العقليين يهددهم ، ويتوعدهم بإنزال أشد صنوف العقاب :" إذا لم يضمن الكبار بينكم (سلوك) من هم دونهم " ، وهكذا كانت الرئاسات القوية فحسب تتعرض للحساب والمساءلة على هذا النحو (٥٧) .

ولم نذكر حتى الآن سوى الفوارق العامة للمستوى (أو الطبقة) كالخاصة والعامة ، ولقد كانت الفوارق الدقيقة لا حصر لها من ناحية وليس لهاوجود من ناحية أخرى ؛ فقد كان لا حصر لها ؛ نظراً لأنه كان يمكن زيادة عددها لترتيب جماعة ذات أى حجم حسب المرتبة ؛ ولم يكن لها وجود بمعنى أن أى من هذه الفوارق الأدق المشار إليها فى مصادرنا كان نتاج طريقة تصنيف الرّجال حسب مراتبهم ، وكانت المراتب نفسها تعبيرات عن تلك الطريقة وعبرت عن المرتبة النسبية للرجال عندما ينظر إليهم على أنهم أعضاء جماعة معينة ، ولم تكن مراتب التصقت بالرجال فى جميع أو حتى معظم الجماعات التى قد توجد فيها ، وفى الوقت الذى كان يمكن فيه – بشكل عام – القول بأن أحد الرجال من العامة او الخاصة فإن مرتبته الفعليه فى – أو فى موضع وسط بين – هذه الجماعات سوف تتوقف على الرفاق الذين كان ينظر إليه معهم ؛ وعلى سبيل المثال لم يكن من " الطبقه المتوسطه الدنيا " على نحو يتعذر محوه وكان لدى الرجال فى تلك الفتره مقاييس متشابهة – ولكنها متطابقة بأية حال – للمعايرة كان يمكنهم بواسطتها قياس مرتبتهم الخاصة ومرتبة الآخرين فى أى جماعة كانت بحاجة إلى ترتيب داخلى ، وكان هذا النظام أو الترتيب الهرمى المرتبط بالعلاقات ملائمًا تمامًا لأفكار الحسب و النسب ، و الواقع أن الرجال كانوا يصنفون بعضهم البعض و فقًا لتقديراتهم النسبية لنسب وحسب بعضهم البعض .

و يوجد رأى نموذجى يتعلق بهذا النظام فى فقرة فى تفسير القرآن للعالم الشيعى المعروف الطوسى "شيخ الطائفة (المتوفى ١٠٦٧ /٧٦٠١) الذى عاش الجزء الأكبر من حياته فى سن البلوغ فى ظل الحكم البويهى فى العراق ، ولتفسير العبارة القرآنية إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (سورة الحجرات الآية ١٣) ، يستشهد الطوسى بالعالم البلوخى الذى قال "إن الناس متفقون على أنه إذا تساوى شيخ وشاب فى الفضيلة و التدين تعطى الأفضلية للشيخ على الشاب و يحظى بالمزيد من التبجيل والتكريم ، و هكذا يكون الحال مع الأب و الابن والسيد و عبده ، وهذا شىء لا يختلف عليه العقلاء ، و بالمثل فإذا تساوى رجلان فى التدين و كان لأحدهما روابط قرابة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فسوف يكون لزاما إعطاء الأسبقية لمن لديه روابط مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبالمثل فإذا كان لأحد شخصين آباء عرفوا بالفضيلة وحسن الخلق والأعمال النبيلة والكرامة والشجاعة و الأدب والعلم – فسوف

تعطى له الأسبقية على الآخر وفقا لطبيعة البشر ، وإذا قيل "إن الاسبقية تعطى للاثرياء وفقا للطبيعة البشرية وهى الحالة (اذا كانت حجتك صحيحة) التى سوف يتعين فيها أعتبار الثروة و الغنى شرفا "فسوف نجيب بقولنا "هكذا تماما ، فنحن لا ننكر أو نرفض هذا ... على الرغم من أن الرجل الأكثر فقراً الذى ينفق ماله على نحو ملائم أفضل من الرجل الذى لا ينفق ماله ...و بالمثل فإن الرجل التقى الذى تتجلى فيه تلك الصفات (للتقوى) سوف يكون أفضل من الذى لديه حسب و شرف عن طريق آبائه و مع ذلك فهو نفسه فاسق وأحمق وفظ ، و سوف يكون حسب ذلك الرجل الأحمق شئ يزيد العواقب الوخيمة لأفعاله السيئة (٥٨) .

وهذا الاستشهاد له قيمته أيضا حيث إنه يتناول بشكل واضح و صريح الدور المهم للسن فى إعطاء الأسبقية و الرئاسة ، وقد رأينا كم مرة تكرر استخدام كلمة المشايخ بالتبادل مع كلمة الأعيان ، كما رأينا أيضا أن الرئاسة بين العلماء آلت إلى الشيوخ

على الرغم من أنها لم تكن تعطى على أساس السن ؛ وذلك نظراً للطريقة التى كان ينقل بها العلم الإسلامى، و كان السن مهما حتى بين الجماعات مثل الجند المحترفين ، حيث لم يعد للمعرفة بالجيل السابق أو الإنجازات السابقة لرجل مسن تأثير مباشر على مهارته كرجل مقاتل ، وعندما غادر القائد المسن ياقوت بغداد بسبب نزاعه مع الحكومة و صلته رسائل من أفواج الهجارى التابعة للقصر فى بغداد تعبر عن الإخلاص لياقوت ، وكان ياقوت هجاريًا قديمًا على الرغم من أنه من المحتمل أنه كان قائداً لقطاع من هذه الأفواج ورغم ذلك يبدو أن الهجاريين أحسوا بأنهم معرضون للخطر بدونه ذلك أنهم كتبوا يقولون إنه لم يعد لديهم شيخ عدا ياقوت ؛ ونظراً لأن السن والرئاسة غالبا ما كانا متلازمين ، فعندما كانت للرؤساء كالأعيان مصالح جماعية كان يمكن أن يطلق عليهم مشايخ و ينظر إليهم على أنهم يشكلون طبقة ؛ ولكن ككثير من هذه القياسات الدقيقة و القابلة للتعديل للطبقة يبدو أن السن بحد ذاته أقل احتمالا لأن ينشىء جماعة تعى ذاتها من أن يرشد الناس فى اختيار رؤساء لجماعات تعى ذاتها (٥٩) .

الأحداث أو العيارون

كان الأحداث " الشباب " طبقة أخرى في المجتمع على الرغم من أن هذا المصطلح لا يتعارض ببساطة مع المشايخ ، و غالبًا ما كان مصطلح الأحداث يعنى ما هو أكثر بكثير من الشباب ، وغالبًا ما كانت مرادفا لـ (عيارين) (المفرد عيار) وهم جماعات من الرجال كانت تربط بينهم إرادتهم الخاصة وليست الحكومة وذلك في عصابات تدفعهم مُثل علُيا معينة للفروسية ، وكانت مثل هذه العصابات أكثر جذبًا للشباب ممن هم أكبر منهم سنا ، ومن المرجح أن أفرادها كان يُطلق عليهم أحداثًا لسبب ما ، ورغم ذلك فأنا لم أقر أن أى شيء في أوصاف نشاطهم تشير بوضوح إلى أن أفراد هذه العصابات كانوا من الشباب فحسب ، ويشير التعارض المتكرر بين الأحداث/ العيارين والأشراف إلى أن هذه طبقة مختلطة محددة بشكل جزئى عن طريق كل من السن والمثل العليا للفروسية والمركز الاجتماعى ، ومن المرجح أن الشباب الذين كانوا ينتمون لأسر طيبة لم يصبحوا من الأحداث/العيارين ، وبقدر ما كانت جماعات الأحداث/ العيارين عصابات اختار المرء الانتماء إليها وأتاحت للمرء الانضمام إليها كانت رابطات تقوم على الولاء المكتسب وورد ذكرها في الفصل السابق ، ولسوء الحظ فنحن لا نعرف سوى النذر القليل عن الكيفية التى وصل بها المرء إلى أن ينظر إليه على أنه أحد الأحداث في الفترة المبكرة ، ويبدو أن النذر القليل الذى نعرفه يشير إلى أن الأحداث/ العيارين يشغلون حيزًا فى المجتمعات المختلفة وفى إدراك المؤلفين المختلفين ، حيزًا يشمل كلاً من العصابة وجميع شباب العامة الأشداء الذين ينتمون لطائفة معينة .

وكان الأحداث / العيارون متواجدين فى غرب إيران كما يوضح مثال من الدينوار ، لكننا نجد الوصف الأكمل لنشاطهم فى ظل الحكم البويهى فى تاريخ بغداد فقد كان يطلق عليهم هناك العيارون وسوف يعطى وصف موجز للعيارين فى تلك المدينة فكرة ما عن بعض المظاهر المختلفة التى انتحلها الأحداث/العيارون ، ففى بغداد لم يقتصر الأمر على كل حى من أحيائها بل يبدو أن الجماعات الأخرى كان لها عياروها، وكان العنصر الذى أعطى النزاعات الطائفية أنيابا حقيقية ، وفى الوقت ذاته كانوا عنصرًا يمكن أن يصبح قويا بما يكفى لتهديد رؤساء الطوائف التى قاتلوا من أجلها؛ ففى عام ٣٦١ هـ - على سبيل المثال - قام القائد العام لجيوش عز الدولة

بدعوة المسلمين لحمل السلاح ضد البيزنطيين ؛ وتقدم عدد كبير من العامة بأسلحتهم ولكن بدلاً من إمدادهم بالضباط و التدريب احتفظ بهم كاحتياط لنفسه . و رغم ذلك فسرعان ما بدأوا يقاتلون بعضهم البعض ومن ثم أصبحوا سببا فى إثارة قلاقل خطيرة . ويخبرنا ميسكاويه أن " كثيرا من الرؤساء ظهروا بينهم حتى ظهر عدد من رؤساء العيارين فى كل حى حيث أخذوا فى حماية أحيائهم وجمع الأموال من أهالى الأحياء ومحاربة أولئك الذين كانوا فى الأحياء المجاورة " (٦٠) .

ولا يشير ميسكاويه بوضوح إلى أن جميع الرؤساء الذين ظهروا بين العامة ممن حملوا السلاح كانوا رؤساء العيارين ، لكن الواضح أن بعضهم كان كذلك وهؤلاء كانوا إما قدامى رؤساء العيارين الذين اتخذوا أهمية جديدة أو رؤساء جدد للعيارين أوجدتهم حاجة كل جوار لحماية نفسه ، وبقى العيارون طوال العهد البويهى لجباية ضريبة الحماية على جيرانهم عندما كان يحل الضعف بالحكومة المركزية ، وتوضح مثل هذه النفقات غير المرغوب فيها أنه على الرغم من الاستقلال الذى جمع بين الأثرياء المحليين وجيرانهم العياريين فى مثل هذه الظروف ، فقد ظل هناك بُعد اجتماعى بين الجماعتين حال دون حدوث تطابق كامل للجوار عبر حدود الطبقة .

الطوائف

لقد لعب الأحداث والعيارون – كما ذكرنا – دوراً مهمًا فى النهج الطائفى المحلى الذى كان شبه عام فى الشرق الأدنى فى العهد البويهى ، وفى الوقت الذى يبدو فيه أن الأحداث والعيارين قد تم انتشالهم من الطبقات الدنيا بشكل جارف يبدو أن الطوائف نفسها قد ضمت أناساً من كافة المراتب ، وعادة ما ظهرت الطوائف أزواجًا وربما كان الثبات والنشاط النسبيين للنهج الطائفى عندما كان يتم ترتيب الطوائف زوجيًا مقابل بعضها البعض مدينين بالكثير للتزاوج المتكافئ تقريبًا فى تشكيل الجانبين ؛ ولذا فالطائفة تكمن فى طبيعة الصنف ويطلق على الطائفة أحيانا اسم فريق ولكن يطلق عليها فى الأغلب طائفة (٦١) .

وغالبًا ما كانت الطوائف تتمتع بتطابق دينى ؛ ففى بغداد – على سبيل المثال – كان الشيعة والسنة يمثلان الطائفتين الكبيرتين ، وكانت الطوائف تقوم فى كثير من

الأماكن على مذاهب الفقه الدينى ، ورغم ذلك فهناك عدد كاف من الأماكن التى يوجد بها طوائف غير دينية للدلالة على أن المذهب الفقهى أو الفرقة لم تكن الأساس الحقيقى للطائفة حتى وإن أعطت بؤرة ملائمة للولاءات الطائفية ، ويبدو أن النهج الطائفى كان أداة للحماية أكثر من كونه أداة للعون المتبادل ، ونقرأ كثيرا أن طائفة ثأرت لنفسها من خصمها لأذى الحق بها لكننا نكاد لا نقرأ أبدا أن أفراد طائفة ما ساعدوا بعضهم البعض على النحو الذى انتهجه القصابون أو الكتبة على سبيل المثال فى مساعدة بعضهم البعض فى الأمثلة المشار إليها سابقًا .

وأنا أعرف مثالاً واحداً فقط للعون المتبادل داخل طائفة من هذه الفترة ؛ ففى عام ٤٤١ هجرية قام أهل حى الكرخ الشيعى فى بغداد ببناء حائط قبالة حى سوق القلاين السُنى لحماية أنفسهم ، وردا على ذلك قام السُنة ببناء حائط حول سوق القلاين ، وقام الجانبان بإجراء استعراض محكم لطرق العمل الخاصة بكل منهما حيث ارتدوا أكثر الأقمشة المقصبة والمطرزة أناقة وراحوا يحملون الأجر على قرع الطبول وأصوات المزامير والأبواق والدفوف ، بينما أغدق ماء الورد على الأساسات ، ويذكر ابن الجوزى تقييماً(تقسيط) لنفقات البناء التى يفترض أنها شكل ما لفرض الضرائب ذاتيا من قبل كلا الحيين ، وتشير إمكانية فرض مثل هذه الضريبة الذاتية إلى أنه عندما كان يتم حث طائفة مجاورة على ذلك كان لدى هذه الطائفة طريقة ما لفرض التزامات مالية على أفرادها ، وكان هناك تقسيط مماثل فى قزوين فى عام ٣٥٨ هـ على الرغم من أنه استخدم فى هذه الحالة لدفع غرامة فرضتها الحكومة المركزية ، وربما شارك المسئولون المحليون فى التقسيم والجباية ، ومع ذلك فمن المهم لأغراضنا الحالية ملاحظة أن المثال الوحيد الذى سُقته للتعاون البناء والمتولد ذاتيا بين أفراد طائفة يأتى فى سياق منافسة ذات أسلوب معين ، ولا يؤكد هذا المثال بحد ذاته أن مثل هذا التعاون كان قائماً عندما لم تكن هناك إثارة للمشاعر التنافسية ، وقد ورد ذكر أمثلة للتنافس فى تشييد المساجد فى إيران وفق أسلوب معين فى مصادرنا الخاصة بالعهد السلجوقى والعهود التالية .

كما شجعت الحكومة المنافسة ذات الطقوس واستخدم معز الدولة العدائين كى يبقى على اتصال بركن الدولة فى الرى كطريقة للاتصال البريدى عبر المسافات الطويلة لم تُعرف حتى الآن ، لكنها كانت طريقة معتادة منذ ذلك الحين فصاعداً ؛ ولذا كان

هناك تشجيع لأحداث وفقراء بغداد – كما تخبرنا المصادر – لأن يصبحوا عدائين حتى يتسنى لهم أن يلتحقوا بالخدمة الحكومية بوصفهم هذا كعدائين . وسرعان ما أصبحوا منشغلين بالرياضة الجديدة ، وعلاوة على ذلك فقد شجعهم معز الدولة بإقامة مباريات بمصاحبة الموسيقى حيث كان الفائز يمنح جائزة كبيرة . وبدأ السكان المحليون فى إقامة المباريات فى أنحاء مختلفة من بغداد وسرعان ما كان هناك رئيس عدائين للطائفة الشيعية وآخر للطائفة السنية . وهكذا عادت مثل هذه المنافسة ذات الطقوس لتؤكد وحدها من جديد وعلى أقصى تقدير – أن النهج الطائفى كان ولاءً " سلبيًا " ، ولاء لم يكن مبعثه سوى إمكانية تفوق الجانب المعارض عليها سواء طقسيًا أو عن طريق الشغب (٦٢) .

وكانت بعض ولاءات الطبقة التى ورد ذكرها فى هذا الفصل بمثابة بلورات بذرية تشكلت حولها الطوائف، وقد أثر وجود مثل هذه البلورات البذرية على طبيعة الطوائف، ذلك أنه حتى إذا كانت الطوائف قد أنشئت للتعبير عن الولاءات السلبية إلى حد بعيد فلابد أن الولاءات الإيجابية التى احتوت عليها قد أكسبتها بعض التماسك ، وعلى سبيل المثال فقد كانت هناك حرف بأكملها تدخل أحيانًا ضمن طائفة واحدة ؛ ولذا فربما أخذت طائفة ما اسمها من إحدى هذه الجماعات الحرفية كما كان الحال بالنسبة لطائفة " القصابين " فى الدينوار بغرب إيران ، ولدينا وصف للفتنة التى وقعت فى الموصل فى عام ٣١٧ هـ ، والتى بدأت بجماعة حرفية كهذه ونجحت فى تحويل جزء كبير من السكان إلى طائفتين متقابلتين ، وقد بدأ " بائعوا الطعام " (أهل الطعام) ومن المحتمل أنهم أولئك الذين كانوا يبيعون الطعام المُعد التشاجر مع أهل الحى الذين كان يطلق عليهم المربعه وتجار القماش (البزازين) ، وقد شجعت الفتنة أولئك الذين تطلق عليهم مصادرنا " الأشرار " على المشاركة فيها ، وسرعان ما انضم تجار الأسمال البالية (أصحاب الخلقان) إلى الأساكفة ضد بائعى الطعام ، وعجز الحاكم الحمدانى عن إخماد الفتنة التى أحرق فيها أحد الأسواق وكان متوقعا لها أن تُحدث دمارًا أكبر ، " ثم تدخل بعض العلماء ورجال الدين وعقدوا الصلح بينهم "، وهنا نرى عداءً يقوم على الولاء الحرفى الذى ينتشر ليشمل الحرف الأخرى ، ونحن لا نعرف ما إذا كان هذا العداء الأوسع نطاقاً قد أصبح تطابقًا راسخًا ودائمًا للطوائف فى الموصل .

ومن المؤكد أن الطريقة التى امتلكت بها إحدى الحرف حلفاء ذوى درجات متفاوتة من التقارب والتى كانت تستغل فى القتال مع ازدياد جديتها تشبه الطريقة التى كانت تستغل بها الوحدات الأكبر فأكبر للنسب فى المعارك فى المجتمع العربى فى فترة سابقة ، وكما رأينا ففى القرن الرابع هـ / العاشر م كانت طائفتا : مضر، والربيعة ، الموجودتين فى البصرة لاتزالان تسميان حسب التمييز العربى التقليدى للنسب ؛ ولذا كان النسب بلورة أخرى يمكن للطوائف أن تتشكل حولها ، ومن المؤكد أن جماعات النسب غالباً ما كان يتم ضمها داخل الطوائف دون المساس بها حتى فى الأماكن التى كانت تسمى فيها الطوائف بأسماء الحرف على سبيل المثال . كما كانت الطوائف تسمى أحيانًا بأسماء المناطق المجاورة ، ولكنها كانت تسمى بأسماء الطوائف الدينية (السنية ، الشيعية وهلم جرا) أو المذاهب الفقهية (الحنفى ، الشافعى ، وهلم جرا) ولذا يمكن لكل من العقيدة المشتركة ومحل الإقامة المشترك أن يقوم بدور البذور التى يمكن أن تتبلور الطوائف حولها ، وسوف نناقش فيما يلى مشاعر الولاء التى أثارتها كل منهما (٦٣) .

وتعد العـــاطفة بين أعضاء مذهب فقهى مشترك أو عقيدة طائفية مشتركة شيء ما تشهد به كثير من مصادرنا ، وكتب المسلم الإسبانى ابن حزم (المتوفى عام ٤٥٦ هـ / ١٠٦٤ م) فى بداية بحثه عن الحب يقول : " إن أفضل أشكال الحب يكون بين الناس الذى يحبون بعضهم البعض فى الله – فهو العظيم المجيد – أما عن طريق بعض الجهاد (المشترك) للقيام بأعمال التقوى ، أو عن طريق اتفاق ما على مبادئ العقيدة (أصل النحلة) وعلى المذهب أو بفضل درجة ما من المعرفة التى تمنح للناس " ، وبالمثل يشير الجاحظ إلى أن الطائفيين الذين يطلق عليهم الخوارج أتوا من أقاليم مختلفة وحرف مختلفة وجماعات عرقية مختلفة . وهكذا " ،فعندما نجد ... كل هؤلاء يقاتلون (معًا) برغم تفاوت أنسابهم واختلاف بلدانهم فنحن نعلم أن الديانة هى التى ساوت بينهم وأصلحت بينهم فى هذه الناحية " (٦٤) .

وقد زاد الاصطناع من قوة الحب المتبادل بين أصحاب العقيدة المشتركة ، وأدى الارتباط الوثيق لهذا الاصطناع بأمور الحياة اليومية إلى جعل المذاهب الفقهية والجماعات الدينية أكثر جذبًا كبؤرة يمكن للطوائف أن تنشأ حولها ، ويخبرنا ابن الجوزى أن النـاس اعتادوا أن يأتوا بزكواتهم وصدقاتهم إلى أبى حامد الأصفـارينى

(المتوفى عام ٤٠٦ هـ) والذى كان كبير علماء الشافعية فى عصره فى بغداد ؛ وذلك حتى يمكنه إعادة توزيع الأموال ، وقام بتوزيع مائة وستين دينارا فى الشهر على أصحابه الفقراء وأعطى المال لقافلة الحج ، ولم تكن هناك مبالغ كبيرة من المال ضمن ذلك نظراً لأنه كانت هناك صدقات تطوعية ، و يجب عدم الخلط بينها و بين الضرائب التى كانت تفرضها الحكومة ؛ و مع ذلك فإن بعضاً من إعادة توزيع الثروة هكذا عن طريق الإحسان كان على الأرجح داخل جماعة معروفة دينيا من كونه بين جماعات (٦٥) .

وعلاوة على ذلك كان يتم حجز بعض المناصب لرجال العلم الدينى ، و قد أمدت السيطرة على هذه المناصب من قبل أحد هذه المذاهب الفقهية أو غيره المذهب الفقهى المسيطر بمصدر مهم للاصطناع ، و كان لدى القاضى كاتبًا و أمين سجلات و خدم آخرين ملحقين بالخدمة فى مجلس قضائه ؛ و إضافة إلى ذلك كان يقوم بتعيين نواب كان لهم خدمهم الخصوصيين ، و كان مجلس القضاء و المعينون به يقومون بدور الأوصياء بالنسبة للأيتام و المنفذين لوصاياهم ، و كان الشهود أناسًا ذوى شهادة هامة فى الكثير من المسائل الشرعية بما فيها المسائل المتعلقة بالقانون التجارى ، و غالبًا ما كانوا رجالاً ذوى علم بالفقه الدينى . و كان الخطيب الذى يُلقى خطبة الجمعة مسئولاً ذى راتب و عادة ما كان واحدا من العلماء . وقد امتد الاصطناع أيضا إلى تعيين أئمة المساجد على الرغم من أن كثيراً من هؤلاء كانوا هاشميين أى منحدرين من نسل عشيرة محمد ، ولكن مهما كان إعطاء أسماء دينية للطوائف ملائمًا من الناحية العاطفية أو النفسية ومهما كان مقدار استفادة الطائفة الدينية الفائزة من الاصطناع الذى كان تحت تصرفها فإن الطوائف لم تكن تسمى بأسماء الجماعات الدينية فى كل مكان كما اعتقد بعض العلماء ، وتوضح الاستثناءات الكثيرة أن أساس النهج الطائفى ليس مذهب فقهى أو طائفه ، لكن المذهب الفقهى أو الطائفة كان أكثر الكيانات التى تبلورت حولها الطائفة شيوعًا (٦٦) .

وكان الجوار نقطة بداية أيضًا يمكن للطوائف أن تنشأ عندها ، و قد سميت بعض الطوائف فى تلك الفترة بأسماء المناطق المجاورة مثل المناطق التى كانت موجودة داخل مدن أبيوارد فى خراسان و نصيبين فى العراق . والغريب أن هذا الشعور بالتضامن بين الجيران نادراً ما يتم التعبير عنه بوضوح فى مصادرنا ، و مع ذلك تتكرر التعبيرات العامة عن حب المرء لوطنه بشكل أكبر؛ و على سبيل المثال فقد

كتب الرزراوارى يقول : " إن حب الناس لوطنهم و اختيارهم البقاء بين أسرهم وأشقائهم أمر غريزى ويبدو أن الوطن يعنى أحيانا ملكية المرء الخاصة كما يقول ابن الرومى فى إحدى قصائده : " أن لى وطن أقسمت ألا أبيعه أو أرى غيرى يملكه مادام موجودا " (٦٧) .

وعلى الرغم من أن ولاء المرء لبلده و الإقليم المجاور له مباشرة ليس الأساس للنهج الطائفى، فالنهج الطائفى بين البلاد أمر شائع بشكل معقول و يمكن النظر إليه على أنه تعبير أكبر و أرحب عن الولاء للوطن .و لم تكن أبيوارد وحدها مقسمة إلى طوائف تقوم على كل حى من أحياء المدينة – كما أشرنا سابقا – لكن سكانها كانوا منهمكين أيضا فى نزاع طائفى مع نيسابور ، ويطلق أحيانا على هذا الولاء للبلد بلدية والإشارات الصريحة إلى هذا الشعور بالبلدية هى واحدة من بين كثير من الأدلة على أن مدن الشرق الأدنى فى هذه الفترة لم تكن مجرد محصلة لإحياء المناطق المجاورة التى كانت تتألف منها ، و يروى التنوخى قصة أعطى فيها الوزير العباسى الراحل على بن عيسى الأسبقية لأحد القضاة على قاض آخر كان أصلا من الأنبار . و يقول راوى القصة الذى كان من الأنبار أيضا إن القاضى الذى أعطى الأسبقية " كان مسروراً أننى عرفت شخصيًا وكنت شاهداً على ما حدث ؛ نظراً لأننا كنا أبناء بلد واحد (لأجل البلدية)"، و حدث فى العهد البويهى أن أصبح الواثقى و هو فرد حقير الشأن من أفراد الأسرة العباسية شاهداً فى نصيبين ، ولكن ؛ نظراً لسوء خلقه وسمعته تم حمله الى بغداد وإلقاؤه فى السجن فى نهاية الأمر ، وتشفع له الشاعر الببغاء "باعتباره من أبناء بلده (للبلدية)" . و رغم ذلك فالولاءات الإقليمية للوحدات الأكبر من البلد ليست شائعة وعادة لم يكن لدى الغازين الذين أتوا إلى الرى بالآلاف فى طريقهم من خراسان إلى سوريا فى عام ٣٥٥ هـ أى رئيس عمومًا ولكن هناك رئيس لأهل كل بلد أتوا منه (٦٨) .

وكما أشرنا فقد كان السبب فى قيام الطائفة يرجع إلى حد بعيد إلى الحماية التى كانت تقدمها مثل هذه الرابطة، وعلى الرغم من أن الولاءات الخاصة بهذه الرابطة يمكن وصفها بأنها سلبية ؛ باعتبارها ولاءات ضد تهديد خارجى ما ، فقد كانت الطائفة تلقى دعما من داخلها عن طريق الولاءات الإيجابية التى كانت تضمها ، وتم الإبقاء على النهج الطائفى حيا ؛ نظراً لأنه كان يستخدم من قبل الأعيان و الحكومة ،

وكـان من المرجح للحاكم الضعيف أو الحاكم الذى كان يحاول أن يحكم منطقة نائية أو حــدودية أن يلجأ إلى استخدام مثل هذا النهج أكثر من الحاكم القوى فى أقاليمه الداخليـة . لكن استخدام النهج الطائفى كان محفوفا دوما بالمخاطر فى غياب حكومة مركزية قوية . وكان مقتل القاضى يوسف بن أحمد بن كاج - الذى أشرنا إليه سابقا- إلى حـد مـا نتيجة لافتضاح أمر هذا القاضى عندما حاول استخدام النهج الطائفى أثناء حكم ملك ضعيف للغاية هو شمس الدولة ، وكان ابن كاج - قاضيا فى أقاليم الملك الحسناويهى بدر وكان يعد فقيهـا بارزًا للمـذهب الشـافعى ، وبعد وفاة بدر توجه إلى همـذان ولجأ إلى زوجة شمس الدولة التى كانت صـاحبة أعلى صوت فى سياسة زوجهـا آنذاك ، واستقبل شمس الدولة ابن كاج باحترام عظيم ورتب لعودته إلى بلدة الأم الدينوار ، وكانت هناك طائفتين بين العامة فى الدينوار وهما : طائفة القـصـابين والقـصـابين وطائفة إلى خلدية ، وكتب سبط ابن الجوزى يقـول :" وبين الاثنتين كان يوجد (نوع ما) القتال والعصبية التى لم ينخرط فيهما سوى السفهاء ، وانحـاز القاضى لطائفة أبى خلدية ، وقد منعت هيبة السلطة التى أحـاطت بدر كلتا الطائفتين من تجاوز الحدود ، (لكن) بدر توفى بعد ذلك ، وخوفا من القصـابين دعم القاضى موقفه بالاعتماد على علاقتـه بشمس الدولة ، "وفى إحدى الليالى من عام ٤٠٥هـ قام أناس يطلق عليهم سبط بن الجوزى "القصابون" و يطلق عليهم ابن الجوزى العيارون ويطلق عليهم ابن الأثير ببساطة العامة بمهاجمته وقتله (٦٩) .

وهناك مثال مثير لحاكم قوى أثار الفتن بالفعل ؛ نظرًا لأنه كان يسيطر على كلتا الطائفتين ، ولذا كان بإمكانه استخدام الفتن لصالحه ، فعندما قدم عضد الدولة إلى البصرة فى عام ٣٦٦ هـ أصلح بين مضر و ربيعه اللتين كـانتا فى عداء على مدى قرابة مائة و عشرين عامًا حسبما يخبرنا ابن الأثير، و فى عام ٣٦٩ هـ استخدم عضد الدولة التفاهمات التى كان قد توصل إليهـا من قبل مع رؤسـاء (وجوه) الطوائف بالبصرة للترتيب لقلاقل طائفية صورية فى المدينة لاذ بعدها أعضاء الحكومة المحلية بالفرار و قد تظاهروا بالخوف ، وعند ذلك قام الوجوه - حسب التعليمات التى أعطيت لهم - بتسليم المدينة للمسئول السابق لعز الدولة ، والذى كان عضد الدولة عاجزًا عن إلقاء القبض عليه ؛ نظرًا لأنه لم يكن من الممكن الوصول إلى هذا المسئول فى أهوار جنوب العراق ، وكما كان متوقعا فقد استسلم المسئول لإغراء الخروج ، وألقى القبض عليه وانتهت التمثيلية التحذيرية (٧٠) .

وحتى عندما لا نجد من يخبرنا عن الطوائف الراسخة التى ربما ربط الأعيان (أو الوجوه) أنفسهم بها فنحن نرى الحكومة تستخدم الأعيان أنفسهم لإيجاد طوائف خاصة لأغراضها الخاصة ، ففى عام ٣٦٨ هـ حاصرت قوات عضد الدولة ضابطًا للحمدانيين فى بلدة مايافاريقين فى شمال سوريا ، وما كان لهذا الضابط أن يستمر فى المقاومة لولا مساعدة قاضى البلد الذى جرت العادة أن تتولى أسرته أمر القضاء فى مايافاريقين وكان لها نفوذ عظيم على سكانها؛ ونظراً لأن مايافاريفين كانت تقع فى منطقة خالية من الحماية نسبيًا مما جعلها عرضة لهجوم البيزنطيين والفاطميين والقرامطة والحمدانيين والبويهيين ، فقد كان من الطبيعى تمامًا أن يكون للبلد بأكمله متحدث باسمه له مثل هذا النفوذ ، ورغم ذلك فقد كان القائد المحاصر للبلد ذكياً بما يكفى لأن يعرف أن المنافسات كانت قائمة دوما بين الأعيان ، وكتب إلى شيخ جليل ذى نفوذ (كان أحد أقارب القاضى عن طريق المصاهرة) يحثه على أن يجعل الناس ينفضون من حول القاضى ويلتفون حوله ، وتمكن الشيخ من القيام بذلك وعندما شعر الشيخ بأنه قوى على نحو كافٍ قام أنصاره بمهاجمة الحمدانيين وألقوا القبض على القاضى وسلموا البلد (٧١) .

وتوضح قصة الرئاسة المتنازع عليها فى بداية القرن الخامس الهجرى فى مايا فاريقيين أنه حتى إذا كان يمكن استخدام الأعيان أحيانًا للسيطرة على العامة ، وحتى إذا كانوا غالبًا ما يربطون أنفسهم بطائفة ما أو بأخرى فى مجتمعهم فمن الممكن للفارق الأفقى بين العامة والأعيان أن يعاود الظهور دائمًا ويفصل بين الجماعتين . وفى عام ٤٠٢هـ أو بعد ذلك بوقت قصير تمكن شاروا من السيطرة على مايافاريقين عن طريق قتل الحاكم المروانى ، وقام أبو نصر – شقيق هذا الحاكم – بالزحف على البلد حيث عسكر على بعد فراسخ منها فحسب ، ونظراً لأن كثيرا من العوام كانوا يؤيدون أبى نصر فقد أُجبر شاروا وأتباعه على اللجوء إلى القلعة والاحتماء بها ، لكنه ناشد شيوخ البلد فى الوقت ذاته تقديم العون لهم ، ووافق الشيوخ على ضمان سلامة شاروا بشرط أن يقوموا بدور وسطائه عند أبى نصر ، وهكذا غادر شاروا القلعة وأقام فى منزل أحد الشيوخ وبعد ذلك ناشد العوام أبى نصر الذى كان يُغير على ضواحى البلد الرجوع عن بلدهم لكنه كان قد اقترب أكثر من البلد وطلب تسليم شاروا إليه فرفض الشيوخ إجابة طلبه .

وفى هذه المرحلة أصبحت الفوارق بخلاف تلك التى كانت قائمة بين الشيوخ والعامة ذات أهمية ، وانقسم البلد إلى طوائف وحدث بعد ذلك أن اتفقت الطوائف على رئيس واحد لها يتحدث بأسمائها جميعًا ، لكنه انسحب بعد بضعة أيام ، وبعد ذلك لقى ابن واصف – وكان تاجر محلى – الدعم و التأييد من صديقه المقرب أبوريحان وكان رجلاً له (عشيرته وأتباعه) لتولى دور الرئيس المحلى لمايافاريقين ، ويبدو أن ابن واصف كان يتظاهر حتى هذه اللحظة بأنه يعمل لصالح أبى نصر ، لكن هذا الادعاء سقط الآن ودخل ابن واصف فى قتال معلن وصريح مع أبى نصر وكان شاروا لا يزال مختبئا بمكان ما بالمدينة فى كنف الشيوخ فى إشارة واضحة إلى استمرار وجود بعض الفرق بين الشيوخ والعامة طوال الهرج والمرج الناتجين عن هذه الأحداث ، وبعد ذلك قام الشيوخ بإجراء مفاوضات بشأن تسوية : حيث كان يمكن لشاروا بموجبها أن يرحل فى سلام ، وتتم تولية ابن واصف حاكما على البلد المجاور ، ويتولى أبو نصر حكم مايافاريقين ، وتم قبول هذه التسوية ، وبالمناسبة فهذا ليس مثالاً للانتقال الناجح من طبقة التجار إلى طبقة الأمراء ، ولا يبدو أن قفزة ابن واصف المذهلة من التجارة إلى الحرب قد أوجدت وضعًا دائمًا له ؛ حيث انتهى به الحال إلى ترك منصبه الجديد كحاكم وذهابه إلى العراق (٧٢) .

الجنس

وإضافة إلى الولاءات التى تقوم على الطبقة والصنف كان هناك كثير من الولاءات للأسرة وامتدادها وهو الجنس . واتخذ بعض دارسى الشرق الأدنى من الأسرة تفسيرا يصلح لكافة الأغراض ؛ ولذا فقد ظلت أهميتها فى جميع الفترات موضع نقاش وبحث على نطاق واسع ، وبطبيعة الحال كانت الأسرة والجنس التفسير الاجتماعى المباشر للنسب ، وكما هو مفهوم بلُغة الزمن فقد كان الجنس أساسا لجميع النظم الحاكمة تقريبًا التى كانت تمثل الورثة المباشرين للعباسيين ، ذلك أن هذه النظم الحاكمة تولت السلطة كرؤساء للجيوش المترابطة عرقيًا للديلم أو الأتراك ، وأحياناً الرؤساء التقليديون للقبائل العربية أو الكردية أيضا ، ومن المؤكد أن النظام الحاكم فى هذه الفترة شجع كل عنصر فى جيوشه على حفظ تماسكه العرقى حتى إذا كان للنظام الحاكم نفسه (كالفاطميين) هوية عرقية مختلفة ، ووفقا لذلك كانت

الحكومة تعتبر كل وحدة عرقية فى الجيش مسئولة أحيانا - بشكل جماعى - عن مسلك أفرادها ، وقد اعتاد عماد الدولة على بن بويه أن يروى قصة كيف أنه عندما كان فى خدمة السامانى - فى شبابه - منع أحد الديلم من الانضمام إلى الحاكم السامانوى غير الديلمى نصر ؛ نظراً لأن جميع الديلم كانوا سيُقتلون أخذا بالثأر ، وكما رأينا فقد كانت الحكومة تعتبر كثيرا من الوحدات ذات الولاء القائم على العضوية فى طبقة مسئولين أحيانا بشكل جماعى على هذا النحو (٧٣) .

وإذا كان المؤرخون المعاصرون قد بالغوا أحيانا فى أهمية الروابط الأسرية فقد كانت ماثلة رغم ذلك دائما أبدا فى أذهان الناس فى هذه الفترة عندما كانوا يدرسون تعهداتهم والتزاماتهم ، ويخبرنا ابن الجوزى أن الراضى الشاعر العلوى البارز فى أواخر القرن الرابع الهجرى /العاشر الميلادى درس القرآن مع إبراهيم الطبرى عندما كان شاباً يعيش فى بغداد ، وكان الأخير فقيها مالكيا وشيخ الشهود ، كما كان لقبه المقدم يعنى ضمنيا " من كانت له الأسبقية " بينهم ، وعندما علم الطبرى أن الراضى مازال يقيم فى بيت أبيه عرض على تلميذه إعطاءه بيتا كى يقيم فيه ، ورفض الراضى قائلاً : " لم أقبل أبدا أى شىء من أى شخص سوى والدى " ورد عليه الطبرى قائلاً : إن حقى عليك أكبر لأننى علمتك (أن تتلو) كتاب الله عن ظهر قلب "، وما كان لأى حق أن يسوغ للشاب قبول مثل هذه العطية القيمة سوى حق ذو شأن عظيم - مع ما يصاحب هذه العطية من مديونية - خارج نطاق الأسرة ؛ وتؤكد هذه القصة بشكل عارض الطبيعة شبه الرسمية لروابط النعمة التى ناقشناها فى الفصل السابق وتستخدم لغة مشابهة فى وصف ثورة الأمير الحسناويهى هلال ضد والده بدر ، وفى مسعاها للوساطة بين الاثنين قالت والدة هلال لابنها " إنك تتعامل مع والدك وحقه عليك واجب " ، وتأثر هلال لذلك تأثرا عميقا وقام من فوره ببعض التنازلات لوالده . وهكذا كانت عواقب إنكار حق الأسرة خطيرة للغاية. ويخبرنا ابن الأثير أن ابن حاكم سيستان الياس بن محمد بن إلياس مات ميتة بائسة فى المنفى بسبب " سوء الحظ (شؤم) نتج عن الثورة ضد والده والتى (كانت) ثمرة كفره بالنعمة " ، ونلاحظ من هذه الأمثلة أن العلاقات الأسرية كان ينظر إليها على أنها موارد مقدرة وليست مكتسبة للنعمة ولذا فغالبًا ما توصف من خلال النعمة . ووفقا لذلك فكما رأينا فى الفصل السابق فالروابط المكتسبة عن طريق النعمة الصنيعة أى الاصطناع تُوصف أحيانا من خلال الأبوة بالتربية (٧٤) .

وقد تم عرض جميع ولاءات الطبقة هذه كما لو كانت أهميتها النسبية ثابتة نسبياً، وكما لو كانت هذه الولاءات قد منحت أفرادها وضعا ثابتا نسبياً فى المجتمع وهذا غير صحيح ، ففى القرن الرابع هـ / العاشر م – على سبيل المثال يبدو أن أهمية الطائفة نفسها قد ازدادت . ومما لا شك فيه أن الطائفة كان لها وجود فى القرون السابقة لكنها لم تكن مهمة بالقدر الكافى كى تلعب دورا سياسيًا أساسيًا ، وقد أصبحت الحكومة غير مركزية بصورة أكبر فى العهد البويهى ، ويبدو أن الحكومات المركزية قد حاولت تسيير إدارتها عن طريق استخدام الجماعات الموجودة على نحو يفوق لجوءها للتدخل المباشر ، وقد شجع انهيار الحكومة المركزية القوية والبيروقراطية ذات الترتيب الهرمى التى لازمتها على حدوث هذا التغيير .

كما شجعت الناس أيضًا على عدم تركيز ولاءاتهم بشكل مباشر أكثر من اللازم على النظام الحاكم الذى يرأسهم ، وكانت غالبية السكان آخذه فى التحول إلى الإسلام ، وكان الفارق الأفقى الحاسم سابقًا بين المسلمين وغير المسلمين حيث كان للمسلمين مجتمع ذى مصالح مشتركة مع حكامهم المسلمين آخذًا فى فقد أهميته ، وكان الفارق الرأسى للطائفة حيث غالبا ما كان للطائفة ارتباطا إسلاميا ذى مبادئ سامية بمذهب فقهى أو فرقة يوفر بناء جديداً للدفاع عن النفس .

واتفقت النظم الحاكمة الجديدة على النمط الجديد ، وكما رأينا فقد استخدم الحاكم النزاعات الطائفية والاصطناع المرتبط بها . كما توقفوا أيضًا عن ربط أية جماعة واحدة بنظامهم الحاكم بشكل وثيق عدا الجند وأخفق الكتبة فى أواخر العهد العباسى فى مسعاهم إلى كسب السيطرة الدائمة على ضباط الجيش ، ومنذ ذلك الحين كان يُنظر إلى معظم الكتبة على أنهم خدم غير مسئولين أمام النظام الحاكم الجديد عن أنشطتهم فى ظل النظام الحاكم السابق .

وحتى إذا لم تكن الطبقات التى ورد ذكرها فى هذا الفصل قد تأرجحت من حيث أهميتها النسبية فإن العضوية فى هذه الطبقات لم تكن لتمنح المرء وضعًا ثابتًا فى المجتمع بعد ، وظلت هناك إمكانية دائما للانتقال إلى طبقة جديدة رغم تناقص هذه الإمكانية – إلى حد ما – فى القرنين الرابع والخامس الهجريين ، وأصبحت المناصب كمناصب القضاء أو رئاسات المدن فى عدد متزايد من الأماكن فى هذه الفترة وراثية ، وكان الميل إلى جعل المناصب وراثية والتأكيد على الحقوق الوراثية مقابل الحقوق

المكتسبة فى المنصب ملائمين تماماً لأسلوب الإدارة اللامركزية بصورة أكبر فى الفترة ما بعد العهد العباسى .

وبعد فإذا كانت هناك أيضًا حاجة أكبر لرجل " عصامى" أو لرجل تحول إلى طبقة مختلفة عن طبقة آبائه لإثبات ذاته فقد كان بعض الرجال قادرين على القيام بذلك طوال هذه الفترة ، كما كان هناك انتقال إلى أسفل ؛ نظرا لإخفاق الرجال فى الارتقاء إلى ما كان لحسبهم ونسبهم الموروثين من ثقل ، لكن إمكانية الانتقال كانت نابعة من الاتجاه القابل للتوسع أو التقلص ، حيث كان ينظر إلى المرء على أنه عضو فى أى من هذه الطبقات ، ومن النجاح الذى أحرزه المرء فى استغلال عضوياته المختلفة المحتمله عن طريق اليمين والنعمة وكافة الوسائل الأخرى لنيل الولاء الذى ورد ذكره فى الفصل الثانى .

وكان التوسع و التقلص بقدر انتماء المرء إلى طبقة من الطبقات نابعًا فى المقام الأول من حريته فى تطوير عضويته فى إحدى الطبقات على حساب عضويته فى طبقة أخرى ، وعلى سبيل المثال فبعد سفره للقاء العلماء الآخرين استقر المقام أخيراً بـ"خلف بن محمد الواسطى "(المتوفى عام ١٠٤هـ)و كان عالمًا ضليعًا فى الحديث فى إقليم الرملـه حيث " اشتغل بالتجـارة وتخلى عن دراسة العـلم (علم الحديث) "، وتوضح حالته التى تشبه سيرة حياة كثير من أشباهه على نحو عارض مدى صعوبة الزعم بأن جماعة من ناقلى الحديث (المحدثين) تمثل قطاعا مميزا وقابل للتحديد من المجتمع (٧٥) .

ومع ذلك فإن إمكانية التوسع فى عضوية المرء المحتملة وتقليصها تنبع أيضاً من الاتجاه الأساسى الذى كان الشخص عضوا فيه ولم تعن العضوية المشاركة فى تنظيم محدد بالنسبة لمعظم هذه الطبقات ، لكنها كانت تعنى فقط دوراً محتملاً للعضو والتوقعات الناتجة للمجتمع فيما يتعلق بما يمكن أن يكون العضو قادراً على القيام به كما أن نظام الترتيب الهرمى للطبقة الذى قمنا بدراسته لم يكن يعنى بشكله الكامل والدقيق أن للمرء " منزلة " ثابتة فى الحياة .

ونعود فنكرر أن مقياس المرء كان يتحدد – إلى حدٍ ما – عن طريق الصحبة التى اختار أن يلزمها وليس عن طريق تصنيف ما ثابت خصص له منزله معينة فى نظام كان يضم جميع أفراد المجتمع وبالطبع لم يكن بمقدور المرء أن يقحم نفسه فى طليعة

أية جماعة ، وكان بإمكانه أن يرتبط بالجماعات المختلفة التى كان ينتمى إليها وأن يعاير منزلته فى كل منها ، ورغم ذلك لم تكن أهليته لتقدر بنفس الطريقة فى كل من الجماعات التى كان ينتمى إليها، وإذا كانت العضوية تنطوى على الدور المحتمل فإن الترتيب الهرمى كان يقوم على معايرة متقلبة دومًا ، ونظرًا لأن المرء كانت له عضوية فى الكثير من الجماعات المتداخلة ذات المصلحة المشتركة ؛ فقد كانت هناك إمكانية كبيرة للتحرك دون الانتقال إلى جماعات جديدة ، وكان عبد الله بن أحمد (المتوفى عام ٤١٧ هـ) من مدينة مرو صانع أقفال ؛ وكرس نفسه للعلم فقط عندما بلغ سن الثلاثين ؛ وأصبح شيخا للشافعية فى خراسان ؛ورأس فريقًا كبيرًا من الغازين وهم المقاتلون المتطوعون لبسط الحكم الإسلامى عن طريق الحرب المقدسة ، ومن الواضح أنه لم يتجمد فى أى مركز اجتماعى ثابت فى الحياة (٧٦) .

وكانت بعض الأدوار المتداخلة مقيدة ، وبعضها الآخر أكثر وضوحًا من غيره ، وكان كثير من الكتبة يملكون ضياعًا ولكنه كان من غير المألوف بصورة أكبر أن تكون كاتبًا من أن تكون صاحب أرض ، وعلاوة على ذلك فمن المرجح أن أصحاب الأراضى لم يرغبوا فى الارتباط بالحكومة بشكل وثيق كما كان حال الكتبة ، و لذا فإن تكون كاتبًا كان دورًا أكثر وضوحًا ، وعادة ما يتم التعرف على أصحاب الأراضى من الكتبة على أنهم كتبة وليسوا أصحاب أراضى ، وأن تكون كاتبًا كان أيضًا دورًا مقيدًا أكثر إلى حد ما نظرًا لأن الكتبة كانوا يفخرون بأنهم كانوا مميزين بأسلوب ثقافى خاص تعلموه بجهد عظيم و كان بإمكانهم الكشف عنه فى كتابتهم وفى طريقتهم فى إدارة الأعمال العامة ، و رغم ذلك فقد تم قبول بعض الكتبة كعلماء - كما رأينا - وإذا كان الكاتب قد قبل فى مكتب المحاسبية الخاص به وجهة النظر الساسانية الزائفة حول المجتمع فقد قبل أيضا وجهة نظر إسلامية مثالية فى صلواته ككون التضارب جزء من خبرة كل مجتمع ، وبعد كل هذا فقد ظل المسيحيون الغربيون - برغم معتقداتهم - أناسا ذوى مزاج هادئ أحيانا فقط ، و كانت الغالبية العظمى من الأدوار مقيدة بصورة أقل بكثير من دور الكاتب ؛ و لم يكن هناك تعارض يفتقر إلى التعبير عنه فى الاحتفاظ بالعضوية فى العديد منها فى آن واحد ، و كما رأينا فقد كان يتم التعرف على كثير من الجماعات عن طريق المصلحة المشتركة و كان كل شخص يشترك فيها طبقا للأولوية التى يوليها لكل مصلحة من مصالحه ، و كان متوقعا لكل امرئ أن

يقـوم بما يمكنه القيام به من خلال مجموعة من الأدوار الخاصة به ، وهنا كانت قدرته على القيام بالمهمة التى حدد لها الدور و موهبته السياسية تقومان بعملهما ، وكما ذكرنا فقد كانت العضوية فى هذه الطبقات مجرد علامة افتراضية على القدرة ؛ ويمكن إثبات صحة أو خطأ هذا الافتراض بدرجات مختلفة ، كما كان يمكن للمرء أيضاً أن يستخدم حسه السياسى فى خلق وتقبل التزام وفقا للطرق التى ورد ذكرها فى الفصل الثانى ، وكان بإمكانه أن يظل صاحب أرض مثل يحيى السوسى ورغم ذلك يقوم بإيجاد علاقة خاصة مع الحكومة وأصحاب الأراضى الآخرين فى منطقته، وعندما لم تكن الرئاسة وراثية على نحو صارم فأغلب الظن أنها كانت تذهب إلى رجال ذوى موهبة سياسية لهـا هذه الطبيعة ، وكان يعتقـد أن عدداً من الطبقات كطبقة الكتبة لا غنى عنها للمجتمع ، و كان التنقل بين الطبقات بطيئا؛ وهكذا فبقدر ما كان المجتمع أو الحكومة بحاجة إلى التعامل مع أية طبقات أو من خلالها فقد كانت تقوم بذلك عن طريق تشجيع تقدم مثل هؤلاء الرجال الطموحين كما كان الحال بالفعل فى الطبقة المطلوبة ، ولكن إذا كانت الطبقة لاغنى عنها فقد كان الأفراد قابلين للنفاذ كما رأينا حيث يبدو أن مثل هؤلاء الرجال الطموحين قد عرضوا أنفسهم لمخاطر كبيرة من أجل القيام بذلك .

ولذا لا يمكن تفسير الاستقرار النسبى لمجتمع الشرق الأدنى و أسلوبه الاجتماعى عن طريق استقرار " مؤسساته الأساسية " على النحو الذى كان ينظر به مؤرخ أوروبا الغربية إلى مثل هذه المؤسسات ، و قد نشأ بعض هذا الاستقرار من تكامل التصنيف الذاتى فى نظام قوى و مقنع للعقيدة ، ويقدر الإنسان المعاصر أهليته الشخصية على أساس إنجازه الشخصى المنظور إلى حد بعيد -الحسب الذى ناله هو وحده ، ولم تكن لدى المسلمين فى العهد البويهى مزايا الأسبيرين ، والعلوم النفسية الحديثة . لكنهم كانوا يمتلكون ميزة وجود شىء ما يؤازرهم و يقويهم أكثر من إنجازاتهم الشخصية ، و شعور حى بالعلاقة التى تربطهم بعالم الغيب، وقد أعطى النسب والحسب الخاص بآبائه – دون النظر إلى مدى ضعته – للمرء مكانة فى المجتمع قد لا تتاح لرجل ذى نسب آخر وضيع ، و علاوة على ذلك يبدو أن كثيراً من الناس قد شعر شعوراً عميقًا بأن " التقوى هى أفضل حسب " ، وأنشأوا علاقة مع الله لم يتوقعوا بالضرورة من غيرهم الاعتراف بها ، ومع ذلك فلابد أن هذه العلاقة قد عززت شعورهم

بأنهم قد نالوا حسب ديني ثابت بصرف النظر عن الوضع غير المستقر نوعا ما الذى احتلوه فى الطبقات التى تم ربطهم بها (٧٧) .

كما نشأ استقرار المجتمع الإسلامى فى الشرق الأدنى وأسلوبه أيضا من الفهم الذى يتسم بالوعى الذاتى أن المجتمع كان بحاجة إلى حكومة ، ورغم ذلك لم يرد أن يأتى بأية حكومة خاصة به ، ولم تبشر الطبقات التى ذكرناها بالتوسع كى تصبح حكومات كاملة ذات سيادة ، ولم يكن متوقعا لها القيام بذلك ، ولم تكن الطائفة – على سبيل المثال – فاتحة المدن المستقلة ؛ فكانت ولاءً سلبيًا ، وكان لأفرادها عشرات من الولاءات الأخرى والواقع أن أكثر ما كان يخشاه الناس هو تغلب أى ولاء دون غيره على الولاءات الأخرى فى وعى أنصاره ، وبعد ذلك كان من شأن أفراد الجماعة المعروفة بهذا الولاء الغامر أن يتغاضوا عن مصالحهم المتداخلة ويشرعون فى ممارسة " الظلم "عن طريق إكراه المجتمع على إعطاء أصحاب هذا الولاء نصيبًا غير متناسب . ولمنع هذا التجمد للمصالح المميزة كان مجتمع الشرق الأدنى فى الفترة التى نتحدث عنها بحاجة إلى حضور " خارج الطبقة "، وهو حضور لم يقبله المجتمع ؛ نظراً لأن إحدى طبقاته الخاصة كان باستطاعتها الحفاظ على التوازن و الانتقال الناتجين عن تداخل الطبقات – وذلك بفضل بعدها – وكانت الحكومة أو الملكية على نحو أكثر تحديداً تمثل هذا الحضور ، وهذا هو موضوع فصلنا القادم .

الفصل الرابع

العدالة والملكية وشكل المجتمع

جرى العرف حديثا وعلى نحو واسع الانتشار على افتراض أن التوق للاستقلال كامن داخل قلب كل إنسان وأن هذا التوق : إما أن يكون مقيداً بشكل صحيح بالواجب نحو تحقيق الصالح العام ، أو مقيداً بشكل خاطىء بالظلم ، وافترض الناس فى العهد البويهى أن التوق للاستقلال يهدد حقوق كل إنسان ومن شأنه تشجيع الناس على ظلم بعضهم البعض ما لم يتم كبحه من جانب السلطة ، ويعكس الفرق بين هذين التقليدين فهمهما المختلف للتهديد بالظلم الذى سوف يواجه المجتمع إذا ما انهار حس الالتزام بين الناس،واعتقد الناس فى العهد البويهى أن الشعور العام بالالتزام المتبادل سوف يتم الحفاظ عليه إذا تم الحفاظ على الولاءات للطبقات المتعددة التى كانوا ينتمون إليها، ورغم ذلك فإذا تغلب الولاء لإحدى الطبقات على مشاعرهم الأخرى المتعلقة بالالتزام كان من شأن المصلحة التى أوجدت ذلك الولاء أن تغذى نفسها على حساب بقية المجتمع التى سوف تتعرض للظلم ،واقتصر الأمر على الولاء غير الملزم فقط تجاه أى من هذه الطبقات فى التحرر من الارتباط بهذه الطبقات ؛ ولذا كان من المرجح الحفاظ على الحيادية فى التعامل مع هذه الطبقات، وكان دور الحكم هذا البعيد عن المجتمع الذى يحكم فيه و الذى عرف بعيشه من أجل مصلحته الخاصة إلى حد بعيد وليس لأية مصلحة فى المجتمع هو دور الملك ، وكان الملك الذى يقوم بهذا الدور ويتحرى نيل كل مصلحة ما تستحق من الاهتمام و ليس أكثر مما تستحق ملكا " عادلا " .

ويفسر هذا المفهوم للملكية والعدالة السبب فى أنه فى كثير من المواقف التى قد يتوقع فيها المؤرخون المحدثون لمجتمعات الشرق الأدنى فى هذه الفترة أن تتوق للتحرر أنها كانت تتوق لأن تخضع للحكم بدلاً من ذلك ، وعندما هزم الفتكين من عضد الدولة زحف على دمشق حيث كان الحاكم الفاطمى قد أجبر على الرحيل عنها لتوه وبسط

الأحداث سيطرتهم على المدينة و « لم يستطع الأعيان ممارسة أية سلطة عليهم ، كما لم تستطع الحكومة حملهم على الطاعة » ، ولذا فعندما اقترب الفتكين من المدينة توجه الأشراف والشيوخ إليه وطلبوا منه البقاء معهم ، وأن يتولى حكم مدينتهم ، وأن « يخلصهم مما حل بهم من بلاء على أيدى الأحداث » ، وبايعوا الفتكين الذى أقسموا « له يمين الطاعة والوقوف إلى جانبه ؛ وأقسم أن يحميهم من التعرض للأذى من جانبه أو من غيره » ، وقام باستئصال شأفة « العناصر المدمرة » وطرد البدو « وهابه جميع الناس وأطاعوه راضين فرحين » (١) .

وقد أتيح لقليل من المجتمعات التى كانت تعيش فى الأرض الحرام الواقعة بين الممالك والتى كان بها جماعة من الأحداث العدوانيين بشكل غير عادى ما أتيح لدمشق من طلب الاستقلال ، ولم يحقق أهل دمشق أى تفوق واضح على مهاجميهم الخارجيين بقبولهم الفتكين حاكما عليهم ؛ نظرا لأن الفتكين لم يكن بمعيته عدد كبير من الجند ، كما أنه أقر باعتماده على " أقوات وثروات " الدمشقيين ؛ ولذا فهم لم يكونوا يسعون إلى تبرئة أنفسهم فى أعين مهاجميهم لمعارضتهم للفتح أو يبحثون عن جيش من المدافعين بقبولهم الفتكين ، لكنهم كانوا ينصبون شخصًا غريبًا رئيسًا لمجتمعهم الذى لم يكن بمقدوره القيام بوظائفه بدونه .

ولم تتح للكثير من المجتمعات التى حكمها البويهيون فرص مماثلة للاختيار بين الحكم المتولد من داخل هذه المجتمعات أو شخص غريب يتم اختياره أو قبوله ملكًا ، وعندما واجهوا مثل هذه الاختيارات اقتدوا بالدمشقيين ؛ وعلى سبيل المثال ففى عام ٣٨١ هـ جاءت الرسائل إلى بغداد من أهل الرهبه والركه تطالب الحكومة البويهية بإرسال شخص ما يمكن للسكان تسليمه أراضيهم فى شمال العراق و التى كانت – نظرًا للفوضى التى خلفها تغير النظم الحاكمة فى تلك المنطقة – بلا حكومة بصورة مؤقتة ، والواقع أنه تبادر إلى الأذهان تلقائياً أن البلد لم يكن له نظام للحكم يمكن أن يملأ الفراغ الذى خلفه الحاكم المنصرف ؛ ولذا فإذا ظل البلد بدون حاكم من خارجه حتى وإن كان ذلك لفترة قصيرة لكان ذلك أمرًا مثيرًا للدهشة .

وعندما رحلت قوات مارداويج عن أصفهان فى مقابل اعتراف الخليفة بالزياروبين كتب مارداويه عن ذلك يقول إن البلد ظل مدة سبعة عشر يومًا بدون حاكم ، شاغرة

خالية من مدبر" حتى وصل الشخص الذى عينه الخليفة ، ومصطلح شاغر الذى استخدمه مارداويه فى العبارة الأخيرة هو مصطلح فنى يناسب بلد خاو وأعزل كهذا تماما ، وفى حين تؤكد كافة المعاجم أن مثل هذا البلد كان معرضاً لهجوم خارجى لكونه " خالياً من أى شخص لحمايته " فإن تعريف الفيروز بادى (المتوفى عام ٨١٦ هـ) للأرض الشاغرة يوضح أن كون هذا البلد " عُرضة للهجوم " كان يرجع بصورة جزئية إلى افتقاره لإدارة تلم شمله من الداخل و كتب فى قاموسه أن الأرض المكشوفة " هى " الأرض التى لم يبق بها أحد للدفاع عنها وإدارة شئونها بحكمة أو حذر أو رأى سديد " (٢) .

ويفسر ميسكاويه – بصورة غير مباشرة – دور الملك فى منع المصالح الحزبية من اكتساب الصلابة أوالتجمد للإضرار بالآخرين و ظلمهم ؛ فى وصفه لعواقب ظلم الوزير ابن باقيه و سوء إدارته وإهمال كافة أشكال العمل الحكومى من جانب مستخدمه عز الدولة ، و عندما بلغت الأمور مثل هذا الحد كتب يقول إن " هيبة السلطة قد ضاعت وشق العامة عصا الطاعة وهاجموا بعضهم البعض ، و ظهرت الأهواء والمطامع وشاعت الجريمة ... وقطعت موارد الثروة و دمرت الأقاليم النائية ومعها العاصمة ، وظهر فى كل قرية رئيس من نفس المكان وأمسك بزمامها وتنازعوا مع بعضهم البعض ، وخرج السلطان صفر اليدين و حل البلاء بالرعية و أصبحت الديار مهجورة ونقصت موارد الطعام وعم التمرد و الفوضى صفوف الجيش ،" وكانت "هيبة السلطة " التى أخفق عز الدوله فى بعثها – ويجب أن يكون ذلك ماثلا فى الأذهان – هى نفسها ما نجح ألفتكين فى بثه فى قلوب الدمشقيين (٣) .

ولذا كانت عدالة الملك تكمن فى منع الجماعات ذات المصالح المتداخلة والمتعددة فى المجتمع من التجمد كوحدات منفصلة ومستقلة ، ونظراً لأن المجتمع ارتضى لنفسه نظاما لتدرج العلاقات قام بمعايرة المرتبة على نحو مختلف حسب الجماعة التى كان ينظر الى المرء بمعيتها ؛ فقد كان من الصعب بالنسبة للجماعات ذات المصالح المشتركة التى تقوم على المراتب أن تتجمد على طول حدود الطبقة ؛ ولذا كان الإبقاء على الناس فى مراتبهم جزءاً مهمًا من دور الملك كما قالها عضد الدولة صراحة ، وبذلك حافظ الملك على النظام الذى ضم الكثير من المراتب بقدر ما كان يضم من الناس والكثير من نظم الترتيب بقدر ماكان يضم من الجماعات .

ومع ذلك لم يُبق الملك عليهم فى مراتبهم بفضل وضعه على قمة الهرم الاجتماعى ولكنه قام بذلك كشخص غريب ، كرجل فوق الطبقات والتصنيفات المرتبطة بها ، ونظرا لأن الجيش كان الطبقة الوحيدة التى اشترك فيها الملك (وقام بذلك فى خطوات عدة نظراً لأن لقبه كان يقوم بصورة جزئية فقط على قيادته العسكرية) وتعين على الجيش أن يتألف من رجال كانوا منفصلين عن المصالح الخاصة وغير مرتبطين بالطبقات الموجودة فى الأمة شأنهم فى ذلك شأن الملك ، وكانت الجيوش التى تم تجنيدها من السكان الذين استقروا فى الشرق الأدنى فى هذه الفترة نادرة و ذات شأن ضئيل للغاية ، وعن طريق من كان تحت إمرته من غرباء توفرت للملك أداة جبرية أتاحت له أن يكون حكما عدلا كما أراده المجتمع ، و الواقع أن الملك قد لا يثبت كونه عادلا فى استخدامه للسلطة القسرية ، لكن معظم الناس فى العهد البويهى كانوا سيتفقون مع ماكولى على أنه إذا كان ظالما " فإن اهتمام الحاكم بحماية رعيته ضد كافة أعمال السلب و النهب والانتهاكات عدا ما اقترفت يداه هو نفسه شديد للغاية ، والوسائل التى تستخدم لبلوغ هذه الغاية واضحة و بسيطة للغاية إلى درجة أنه من المرجح أن يكون الناس أفضل حالا فى ظل أسوأ حكومات فى العالم من أن يكونوا فى حالة من الفوضى " (٤) .

وكما وصفناها فقد كانت طبقات المجتمع البويهى من ذلك النوع من الطبقات الذى لم يكن من المرجح له أن يأتى حتى " بأسوأ الحكومات " ؛ فاذا ما ترك أمرهم بأيديهم أتوا بالفوضى و لم يكن ليتوقع إلا لشخص غريب فقط يفصل نفسه عن مصالح المجتمع أن يجد أن من مصلحته الخاصة بشكل واضح بحد ذاته ألا يحابى طرفًا ما بشدة بحيث يتاح له أن يدمر أو أن يقهر الأطراف الأخرى بشكل دائم ، وطالما كانت مصالح رعيته غير متقاربة و لكنها متداخلة كان لديه بين هذه المصالح المتزاحمة وسيلة فعالة للتعامل مع رعيته ومنع الفوضى التى من شأنها جعل مملكته عقيمًا لا خير فيها بحيث تستحق السلب والنهب .

وتوضح التعريفات السابقة للظلم أيضا أن الناس فى العهد البويهى لم يعتقدوا بأنهم يواجهون الاختيار بين " الحرية " و " الظلم " ، والظلم طبقاً لما ذكره معظم المعاجم العربية الأولى يعنى " وضع شيء فى غير موضعه المخصص له " ؛ و من ثم التصرف كما يحلو للمرء للتخلص من ملكية شخص آخر " ؛ و كذلك " تجاوز الحد

المناسب ،"ولذا كان وضع الأشياء في موضعها الصحيح ومنع الناس من التعدى على بعضهم البعض خاصة ملكية بعضهم البعض مقابلا للظلم ، وأكثر الكلمات شيوعًا للتعبير عن العدالة كلمتا عدل وإنصاف ، وكلتاهما تعنيان اشتقاقيا ، وفى الاستخدام الفعلى " التوازن " بحيث لا تكون هناك أية زيادة أو قصور يقضى على التوازن ، وغالبًا ما كانت الحكومة فى العهد البويهى " ظالمة " بمعنى أنها تجاوزت الحدود المناسبة واستولت على ممتلكات رعيتها وأضرت بهم ، لكن الحكومة وحدها كانت فى وضع يمكنها من الحفاظ على التوازن الذى كان من المرجح للطبقات الموجودة أن تقضى عليه إذا ما تركت لها الحرية كى تتجرف ، وأحس الناس بأنه من الأفضل لهم تحمل الظلم المحدود (الذى لم يشعروا بأية مسئولية أخلاقية عنه) من جانب الملك طالما كان وجود الملك يمنع الناس من ظلم بعضهم البعض بلا حدود (٥) .

وكانت الحكومة فى العهد العباسى تأمل فى أن تشكل شيئا ما أكثر من مجرد ضرورة ملحة ، وقد تولى العباسيون الحكم فى منتصف القرن الثانى هـ/الثامن م كزعماء لحركة غيبية ، و كانت شيعتهم تعبيرا عن الفرقة الناجية التى من شأنها أن تجمع شمل الأمة فى ظل الحكم الإسلامى الصحيح فى آخر الزمان طبقا للاعتقاد الشائع ،كما أتاح هذا الدور لرعيتهم أيضًا إمكانية الارتباط بالحكومة بشكل وثيق عن طريق الانضمام إلى " الفرقة الناجية ،" ورغم ذلك فسرعان ما كان واضحًا أن " العباسيين" لم يكونوا شخوصا ذوى نقاء مسيحى ، وأن كثيرا من رعاياهم لم تكن لديهم الرغبة أبداً فى قبول العباسيين على هذا النحو ، ولم يعد العباسيون يزعمون أنهم يستطيعون إنقاذ رعاياهم بطريقة مباشرة لكنهم زعموا أن لهم دوراً كبيراً فى إرشاد المجتمع الإسلامى لإنقاذ نفسه ، وحاولوا توجيه تطور الفقه الإسلامى وعلم الدين عن طريق الاصطناع وإصدار المراسيم ؛ وحاولوا جعل الطاعة للعباسيين جزء مكملا للعقيدة الاسلامية .

وحتى وإن لم يقبل رعاياهم هذا الزعم الأخير فقد توافق مجتمع الواجبات والالتزامات الذى اشترك فيه المسلمون مع مجتمع السلطة السياسية فى القرن الأول من الحكم العباسى ، وكان يمكن للخلافة التى شجعت على التعريف المتزايد بهذه الحقوق و الالتزامات أن تدعى لنفسها مكانا راسخا فى النسيج الذى شكلته ، وقد ساعد الصغر النسبى للمجتمع الإسلامى فى بداية العهد العباسى على هذا التوافق الوثيق ولكنه كان وقتيا ، وكذلك ماكان من شبه تطابق بين المجتمع الأخلاقى

والسياسى وكان المسلمون أقلية ونوعا من الطبقة الحاكمة بفضل ارتباطهم الأكبر بالخلافة ، ونظرا لأن الروابط كانت بين الأفراد بشكل كبير ولم تكن بين الجماعات المحددة بشدة ؛ فقد كانت هذه الطبقة الحاكمة ما تزال صغيرة بصورة كافية ولديها مصلحة مشتركة كافية ذات امتياز للحفاظ على وحدتها بالاشتراك مع الدولة .

وقد جعلت قوى الطرد المركزية التى كانت موجودة فى أية إمبراطورية والحقائق المستعصية والبغيضة للحكم العباسى وتوسع المجتمع المسلم من الواضح أن تطابق المجتمع الأخلاقى والسياسى لن يستمر ، وتوقف المجتمع المسلم عن القيام بدور الطبقة الحاكمة وذلك عن طريق التحول والاستيعاب ، وشعر المسلمون بأن كثيراً من الروابط الرئيسية والأفقية للهوية التى ورد ذكرها فى الفصول السابقة تتجاذبهم ، وعلاوة على ذلك فقد بدا الخليفة العباسى على أنه يحافظ على السلطة لصالح الخليفة العباسى دون سواه ، ومع تهاوى الحكم العباسى وانهياره تمت إزالة إحدى الجدائل المركزية التى ادعت بأنها الجديلة المسيطرة من نسيج المجتمع الأخلاقى للواجبات والالتزامات التى وحدت المسلمين ، وكان جزء من مهمة المجتمع ما بعد العباسى إعادة تعريف المجتمع الأخلاقى الإسلامى على نحو سوف يعلل الظروف الجديدة ، ولم يكن بمقدور الحكومات الجديدة بعد ذلك كله أن تدعى الشرعية كجزء مكمل لهذا المجتمع الأخلاقى ولم تتفق من حيث امتدادها الجغرافى مع هذا المجتمع .

وتبنت الحكومة البويهية التى كانت وريثا للحكم العباسى فى قلبه تماما نظاما لا مركزيًا للحكم ، وقد أثرت هذه اللامركزية على الطريقة التى اتبعها مجتمع الالتزام الأخلاقى والحكومة لإعادة تعريف علاقاتهما ، وكانت اللامركزية مفروضة على البويهيين الى حد ما نظرا لضعفهم العسكرى والمالى والتى شجعت بدورها التطور السريع للممارسات الإدارية فى أوساط البويهيين والتى سوف تتم محاكاتها فى أجزاء أخرى من العالم الاسلامى فيما بعد ، وتنازلت الحكومة عن نسبة كبيرة من حقوقها المالية بإستنادها لموظفيها كإقطاعات (حيث تم إسناد تحصيل الإيرادات الحكومية والاحتفاظ بها لأناس تعينهم الحكومة)، وكان يتم السماح للقبائل بالسيطرة على المناطق المستقلة بشكل متزايد حيث كانت تدفع لهم الخفارة (" أموال الحماية ") ومن المفترض أن ذلك كان فى مقابل طاعتهم لكن ذلك من الناحية العملية غالبا ماكان بقصد منعهم من نهب رعايا الحكومة المستقرين ، وحافظ الملوك على الخلافة ، ذلك

المنصب الحكومى غير القابل للاقتسام ، وذلك لإضفاء الشرعية على الحكومة الفعلية حيث اعتبروا ممالكهم وألقابهم قابلة للاقتسام بشكل مطلق ، وأصبحت أهوار جنوب العراق والأقاليم القبلية مناطق للملاذ وأصبحت حدود الخلافة بمأمن من الوقوع فى قبضة الملك .

وأصبحت الإدارة أقل تدرجًا وظهر الفائض فى الوظائف فى جميع مستويات الإدارة من ازدواجية الوزارات إلى إدارة الوحدات المحلية ، وكان من المرغوب فيه فى الحكومة اللامركزية أن تكون لها خيوطا بديلة لجذبها (كما كان يحدث بسهولة وبشكل متكرر) فى حالة اختفاء أى خيط ، واستفادت المناصب الوسطى و الدنيا فى الإدارة من الأسلوب اللامركزى للإدارة البويهية لإيجاد علاقات خاصة مع القبائل ، وأصحاب الإقطاع والقادة المحليين ومن شابههم ، وأدت هذه الروابط الخاصة إلى جعل المبدأ التدرجى فى الحكومة أكثر ضعفًا .

وفى الوقت الذى أصبحت فيه مهمة كل منصب إدارى أقل تحديداً وتسلسل السلطة أكثر انتشاراً أصبح عالم الوضع الإدارى لا مركزيا بصورة أكبر ، وكانت الألقاب مثل رئيس و وزير حكراً دائم على الرجال الذين بلغوا هذه المنازل وأخذت المنزلة ترتبط بالمرء بشكل متزايد ولم يكن باستطاعة الحكومة تجريدهم منها ، وكان هناك ميل متزايد فى الوقت ذاته فى أنحاء المجتمع لاعتبار المقدرة وراثية وإسناد المناصب على هذا الأساس ؛ ولذا أخذت قدرة الحكومة على منح المنزلة تتناقص وبقدر اكتساب الرجال للمنزلة أخذت قدرة الحكومة تتضاءل على انتزاع مثل هذه المنزلة المكتسبة .

وإذا كانت الإدارة قد أصبحت أقل مركزية وأقل تدرجا فإن الحكومة المركزية لم تضعف وتتحول إلى مجرد حلية على قمة المجتمع أو حكومة استبدادية بعيدة فرضت على المجتمع ضد إرادته، ولم يخرج الناس للبحث عن ملك فحسب عندما كانوا " عرضة للخطر " لغياب الملك ولكن كان بإمكان الملوك أيضا إكراه رعاياهم وخاصة جيوشهم بتهديدهم بالتخلى عنهم ، وفى أواخر العهد البويهى أرادت الحامية التركية فى بغداد من الملك البويهى الضعيف جلال الدوله القدوم إلى بغداد ؛ نظرا لأن المدينة وإقليمها كانا يتعرضان للتدمير بسبب " طموحات " العامة والأكراد والعرب و " لم يكن لديهم سلطان يجمع كلمتهم ،" ورغم ذلك فقد يئس جلال الدولة فى نهاية

الأمـر من إمكانية قيـامـه بذلك نظرا لعـجزه عن السـيطـرة على الترك أو حتى إطعـام جيـاده هـو نفسه حتى أنه قام فى عام ٤٢٢ هـ بطرد جميع رجاله وأغلق أبواب مدينته ، ونتيجة لذلك فقد اندلعت الفتنة حيث حارب الجيش العياديين ، ولم يسرع أبو كاليجار وكـان أحـد أقـارب جـلال الدولة ذوى السطوة والنفـوذ إلى بغـداد كى يـحل مـحله على الرغم من أن كلا هذين البويهيين كان خصماً للآخر ؛ وكان ذلك لما ذكره صراحة من اعتقـاده بأن الضـعف المتزايد دوما للترك سوف يزيد من حاجـتهم اليه ، وفى نهاية الأمـر أتى الترك لنصـرة جـلال الدولـة ، ولـم يكن لديهم أى جـواب على حـجتـه أنهم عندما أصبحوا بدون ملك لم يتمكنوا من الإتيان بملك من بنى جلدتهم أو الحفاظ على التوازن فى المجتمع (٦) .

وقد حـافظ الملك على التـوازن وأبقى على الولاءات مـتـداخلة ومنع المصـالح من التجمد ويرجع السبب فى ذلك بصـورة جزئية إلى التنوع الكبير للولاءات الشـخصـية التى حـصل عليـها بالطريقة التى ورد ذكرها فى الفـصل الثانى ، ومـع ذلك فـقد كان الشـاغل اليومى الرئيسى للملك سلطتـه العسكرية التى منحـتـه السلطة الجبـرية على رعيـتـه ، ومـن المدهش مـدى ندرة اسـتـخـدام هذه السلطة الجـبـرية بشكل فـعلى؛ لكن وجودها الحـقيـقى والتهـديد الدائم باسـتـخدامـها كان أسـاسيًا للحفاظ على النظام الاجتماعى المقبول بصفة عامة .

وكانت الروابط بين الحكومتين المركزية و المحلية تتحدد – الى حد ما – من خلال الطريقة التى تكشف بها عن نفسـها (والطريقة التى ينظر بها إليها) – كرا ع ملكى وكشـخص غريب بيده القصـاص ، والواقع أن كلا من هذين الوجهين للحكومـة المركزية كـان مـتـفقًـا مـع الآخـر ويعتـمـد عليـه على نحـو مـا لتـحـقيق أثره الملائم ، وقد تـعلمت الجماعات المحلية كيفية الارتباط أو عدم الارتباط بالحكام المختلفين بسرعة تتناسب مع مواقفهم غير المؤكدة ، و رغم ذلك فقد أدركوا هـم والحكام التبعية بين الحكومـة المحلية والحكم المركـزى وأن " الكل " الذى يتـألف مـن الحكومـة المحلية والمركزية كان مـخـتلفًـا على الأقل – إن لم يكن أكبر– عن مجموع أجزائه ، وساعد التهديد باستخدام السلطة الجبرية على خلق شكل الكل حتى عندما لم تكن هذه السلطة تُستـخدم ، وكمـا رأينا فـالرئيس لم يكن مـعينًا من قبل الحكومـة بالنسبة للكثير من الجماعات ؛ لكن الحاجة للرؤساء – وبصـورة عامة أكثر الحاجة إلى طبقة مـحددة على نحو يتسم بالوعى الذاتى

للأعيان – كانت مشروطة بالتهديد باللجوء للإكراه ، ومن ناحية فقد وجد الناس تشجيعًا على الفصل فى النزاعات دون اللجوء إلى الحكم الملكى وقبول نتائج مثل هذا التحكيم ؛ نظرا لرغبتهم فى الإتيان بالتحكيم الجبرى للحكومة كملجأ أخير فحسب ، ومن ناحية أخرى أقرت الحكومة المركزية والمجتمع المحلى كلاهما بميزة تسوية النزاعات عن طريق روابط الاصطناع الشخصى التى أوجدها الأعيان عن طريق رعاية من هم دونهم فى المجتمع المحلى ومن هم فوقهم فى البلاط الملكى ، وكان ارتباط الحاكم بالسلطة الجبرية لجيش دخيل – كما رأينا – أقوى فى العهد البويهى منها فى العهد العباسى حتى أن الكتبة – على سبيل المثال – كانوا أقل ارتباطا بالنظام الحاكم وتم الدفع بهم الى أسفل داخل المجتمع كطبقة أخرى .

وغالبا ما كان يطلق على هذه " الرهبة " النافعة التى كانت تحيط بالسلطة الملكية بفضل تهديدها باستخدام السلطة الجبرية " الهيبة " ، فكما رأينا فقد كانت هيبة الملك الحسناويهى بدر التى منعت الطوائف من " تجاوز الحد " فى حياته ، و عندما تردد الخليفة فى عام ٣٠٦ هـ فى قبول حميد بن العباس وزيراً ؛ نظراً لأنه تلقى قدرا ضئيلاً من التدريب على المهارات الفنية للمنصب أقنع الخليفة بقبول حميد ؛ نظراً لأنه من بين أشياء أخرى فقد كان " عمال بيت المال يشعرون بهيبة حميد ، " وعلى النقيض فعندما تمادى العيارون وأسرفوا فى إيذاء أهل بغداد بشكل رهيب فى عام ٤١٦ هـ ولم تستطع الحكومة التصدى لهم تخبرنا المصادر أن هيبة الحكومة قُضى عليها (٧) .

ومهما كان وجود الملك ضروريا فقد كان يتعين تفسيره من خلال القيم العامة للمجتمع الإسلامى فى العهد البويهى ، وبعد كل هذا فقد كانت الملكية سمة بغيضة أخلاقيا للنظام القديم الذى حل الإسلام محله ، وكان المراد للإسلام من وجهة نظر الأغلبية الساحقة من أتباعه ألا ينشئ ممالك ولكن أن ينشئ أمة ذات حكومة معينة إلهيا تقوم على القانون الإلهى تدوم إلى يوم الدين ، وكلمة ملك فى اللغة العربية مرتبطة بالفعل ملك و كان أى شخص يدعى ملكيته للعالم أو جزء منه غاصبا ببساطة ، وكما يقول القرآن مرارا فالله وحده هو " الملك الحق " وله ملك (أو السيادة) على السموات و الأرض " كما أنه " مالك يوم الدين ." والله وحده هو الذى يعير هذا لملك للناس لكن لقب الملك الدائم يبقى لله ؛ و كما يقول القرآن .﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ﴾ (آل عمران الآية ٢٦) ولم يكن الخلفاء

الحقيقيون ملوكًا بل كانوا مستخلفين أداروا ما استخلفهم الله فيه على علم تام بأنهم لا يملكون شيئًا ؛ ذلك أن العالم والحكم على مسلكهم فيه كان يخص الله وحده .

ولم يكن هناك سبيل إلى التمييز بين الخلفاء و الملوك من الناحية العملية بالطبع ؛ لكن ادعاءاتهم التى كانت تقوم على هذه الحجة ضد الملكية لم يتسنى نقلها إلى البويهيين ومعاصريهم ، ويبدو أن وجود هؤلاء الحكام الجدد قد تم تفسيره من البداية من خلال الدولة وهى الدور الممنوح إلهيًا فى تولى السلطة وهى فكرة متفقة تماما مع الآية القرآنية المذكورة بعاليه ، وقد ادعى العباسيون أن دولتهم كانت مرادفًا لدولة الإسلام وأن السلطة سوف تظل معهم إلى يوم البعث .

وقد أثبتت الأحداث أن هذا الادعاء كاذب وفتحت الطريق أمام تفسير أكثر مرونة للدولة ؛ ويبدو أن الناس قد فسروا حكم البويهيين من البداية على أنه دولة جديدة ، وظل البويهيون يدعون رسميا أنهم يعيشون فى دولة العباسيين ؛ ولذا فقد قبلوا الألقاب كمعز الدولة وعماد الدولة " والمقصود بالدولة هنا الدولة العباسية " ، ورغم ذلك فقد أقر الناس بشكل غير رسمى بأن دور الدولة العباسية كموضع للسلطة المستقلة قد انتهى ، وقال المهلبى الوزير ذو التعليم العالى للبويهيين الأوائل فى العراق " سوف أكون أول من يخلد ذكره فى دولة الديلميين ؛ لأننى نجوت من أن أصبح آخر من يخلد ذكره فى دولة العباسيين ." ومهما كان ارتباط الخلافة بالرموز الرئيسية للإسلام وثيقًا فقد أثبتت الظروف أن الحكم الفعلى سوف يكون مرتبطًا بها بشكل وثيق ولكن بدرجة أقل ، واستخدم المقتدر وهو واحد من آخر الخلفاء العباسيين الذين حكموا وملكوا حقا عصا الرسول و عباءته و كل رمز فعال تحت تصرفه فى اختباره للسلطة مع قائده مؤنس و استشهد أحد الكتبة كان حاضرا بقصيدة تقول " عندما أعمل القدر مخالبه لم يعد هناك نفع لكل التمائم " (٨) .

وبعد مرور قرن على ذلك كان من المتفق عليه على نطاق واسع أنه سوف تكون هناك منح جديدة متواصلة للملك و السيادة و أن – كما أصبحت كناية شائعة – قميص الملكية سوف ينتزع بالقوة من أحد الرجال أو إحدى الأسر الحاكمة ويعطى لغيره بما يتفق مع حكمة ما إلهية أعمق ، وقال المقتدر " سوف أفعل ما فعله (الخليفة الثالث) عثمان بن عفان ؛ فلن أسلم الحق الذى عهد به الله إلى ولن أجرد نفسى من قميص قد ألبسنى الله إياه ." ولكنه بعد مرور قرن على ذلك يفسر البيهقى وزير

مسعود الغزناوى (المتوفى عام ٤٣٢ هـ / ١٠٤٠ م) سلطان سادته الغزناويين بقوله " إذا قال أى شخص مفتر أو حسود أن هذا البيت العظيم جاء من أصل وضيع أو مجهول فالإجابة عليه هى أن الله منذ أن خلق آدم قدر انتقال الملك من إحدى الأمم الدينية إلى أخرى و من جماعة الى أخرى ، وأعظم شاهد على ما أقول كلمات الخالق : قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ (آل عمران الآية ٢٦) ، وهكذا يجب إدراك أن نزع الله لقميص الملك من إحدى الجماعات و إلباسه لجماعة أخرى هو حكمة إلهية بذلك المعنى ولصالح البشرية ، فهى حكمة تفوق فهم البشر ... (والله وحده يعلم) أنه فى مكان ما سوف يظهر رجل ما يظفر الناس عن طريقه بالسعادة و حسن الحظ ،"و عندما كتب مسعود رسالة تهديد إلى السلجوقى طوغرل بيج وذلك قبل وقت قصير من تعرضه لهزيمة ساحقة على أيدى السلاجقة قلب طوغرل الحجة على الغزناويين بنفس الآية القرآنية (آل عمران الآية ٢٦) (٩) .

ولم يفسر الفهم الجديد للدولة الملكيات الجديدة فحسب بل أعاد توزيع المسئولية الأخلاقية المرتبطة بالحكومة أيضا ، وكان لدى الديلميين خبرة ثرية بطاعة وخيانة الملوك ضعاف الشأن والخلفاء المناوئين عندما قاموا بفتح غرب إيران والعراق ، وكان البويهيون من الشيعة لكنهم أبقوا على مذهبهم الشيعى غير محدد و قابل للتكيف مع منافع حياتهم السياسية ، ولم يزعموا - كما فعل العباسيون - أنهم أتوا الى رعاياهم بحقيقة أخلاقية ما كى يعلموهم إياها ، ولم يدعوا كما يفعل القادة الديمقراطيون المحدثون أنهم يأملون فى معرفة أية حقيقة أخلاقية قد يرغب ناخبوهم فى تعليمها ، والحقيقة أنه حتى عندما كانوا فى أوج مجدهم فقد كان ينظر إلى العباسيين بعدم اكتراث أو حتى عداء من قبل الكثير من رعاياهم ، لكن العباسيين حاولوا إقامة الدليل على أن النجاة يمكن أن تأتى عن طريق الطاعة للمجتمع الإسلامى الحقيقى الذى كانوا يحاولون بناءه ، و كان البويهيون - على أقصى تقدير - أناس مُنحت لهم الدولة لأسباب لا يعلمها غير الله ، واستطاع البويهيون الظهور بمظهر الحماة فقط للمحاولات التى قام بها المجتمع لانقاذ نفسه ، وتعكس الألقاب الكاملة للبويهيين المتأخرين هذا الموقف المتغير للحاكم ؛ والواقع أنه على غرار اللقب الموحد ب " الدولة " فقد اتخذ جميع البويهيين المتأخرين ألقابا أطلقت عليهم حماة الأمة ، والملة (المجتمع الإسلامى) ، والدين نفسه ، و كانت الحكم عملا لأقلية صغيرة منحت لها دولة ، وتعين أن يكونوا غرباء و أقلية كى يقوموا بأداء عملهم ؛ ولذا لم يتمكنوا من الظهور

بمظهر أداة للنجاة بالنسبة لرعاياهم ولم يتمكنوا من دعوة رعاياهم للارتباط بحكمهم بهـذه الطـريقـة ، واستطاعوا على أقصى تقدير الزعم بأنهم يحمـون المجتمـع الذى ربما أدرك فيه رعاياهم قيمهم الأخلاقية والدينية .

وأدت إعادة التوزيع هذه للمسئولية إلى تحرير الأمـة من بعض المسئوليات الأخلاقية تجاه الدولة و بالمثل فقد حررت الدولة من بعض المسئوليات الأخلاقية تجاه رعاياها ، ويستشهد الرزراوارى فى معرض تعليقه على الضرائب غير الرسمية التى فرضها عضد الدوله بالحديث الشهير " من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة ؛" ولذا فقد شعر الرزراوارى بالصدمة لما ألحقه عضد الدولة من خزى وعار بـ " إبراهيم الصعبى " رئيس مستشاريه عز الدوله لكتابته رسالة نيابة عن عز الدولة بعبارات تسىء إلى عضد الدولة ، ويقول الرزراوارى " هب أن عضد الدوله قد أمره بالقيام بما أمر به بختيار(عز الدولة) ؛ فهل كان بمقدور الصعبى أن يقاوم عندما يكون خاضعًا لسلطانه ؟ "

وكان معظم الحكام البويهيين أكثر تفهما من عضد الدولة ، وكان جلال الدولة يرغب بوضوح فى لقب ملك الملوك على الرغم من أن (النبى) محمد (ﷺ) أطلق على هذا اللقب فى حديث متفق عليه على نطاق واسع أنه " أبغض الأسماء عندى"، وسأل الخليفة الفقهاء عما إذا كان مثل هـذا اللقب جائزا وكان الماوردى الفقيه الوحيد ذو الشأن الذى خالف الرأى، وفى أول مرة رأى فيها جلال الدولة الماوردى عقب مخالفته قال له " إن الجميع يعرف أنك أعظم الفقهاء ثراء وجاهًا وأنك من المقربين عندى ، وقد خالفت الآخرين بمعارضتك رغبتى ؛ لكنك لم تفعل ذلك إلا لحاجتك إلى الانحياز ولزوم الحق "(١٠) .

وكنتيجة طبيعية للفهم الجديد للدولة والمسئولية الأخلاقية المخففة للمجتمع تجاه الحكومة ومسئولية الحكومة تجاه المجتمع ؛ أن شعر الناس بأن العواقب الوخيمة لطموحاتهم السياسية التى لم تشكل ممارسات راسخة تقع عليهم هم وحدهم ، وكان هذا دافع للمدققين لأن ينحوا الطموح السياسى جانبا ، وكان تشجيعا لمن هم أقل تدقيقا للأخذ بزمام المبادرات السياسية ، و فى نهاية القرن الرابع الهجرى كاد مغامر يدعى أبو رخوه أن ينجح فى الإطاحة بالفاطميين ، وعندما وقع فى الأسر فى نهاية

الأمر كتب الى الخليفة الفاطمى يقول " لقد أخطأت لكننى لم أظلم بذلك إلا نفسى وقد أوردنى سوء تصرفى مورد الهلاك ،" وتبعا لذلك فغالبا ما كان الناس يرفضون تنفيذ أوامر ملك متوفى (كانت سلطته شخصية بدرجة عالية على أية حال) ؛ نظراً لأن المسئولية الأخلاقية لم يعد بالإمكان القائها على عاتق الملك ، وعلى سبيل المثال فعندما سمع حاكم سيراف الذى أمره شرف الدولة بإذهاب بصر المدعى البويهى السجين سمسم الدولة أن " شرف الدولة " قد توفى رفض تنفيذ العمل الذى كان شرف الدولة قد كلفه به ؛ نظراً لأن " سلطة القيام بذلك قد توقفت بوفاة شرف الدولة " (١١) .

كما جعلت المسئولية الأخلاقية المخففة بين الملك والرعية الملك حراً أيضًا كى يطبق نوعًا من القانون الذى كان المجتمع يأمل فى حمله على تطبيقه ؛ والواقع أن ذلك كان أمراً أساسيًا لوضعه كحكم فوق مستوى الطبقة ، وفى إحدى قصائده لسيف الدولة الحمدانى قال شاعر القرن الرابع الهجرى الببغاء " إن من لم يجمله العدل لفرط جموحه متى يظلم يتجمل ،" وقد مارس الخلفاء وكذا الملوك العدالة الجزئية ؛ لكن المجتمع شعر بمسئولية أخلاقية أقل تجاه الملوك و كان يأمل فقط فى فوائد وظيفية معينة من وجودهم ، وكما ذكرنا فإن إحدى هذه الفوائد كان منع أية مصلحة بعينها من الاستحواذ على انتباه أولئك الذين اشتركوا فى تلك المصلحة ؛ ولذا فقد وجد الملك تشجيعا – إلى حد ما – على التغاضى عن " الحق " كما حدده القانون الإلهى وتطبيق الحلول الاحتمالية والمتعلقة بالصالح العام ، وعندما نشب القتال بين الشيعة والسنة فى بغداد أمر الملك بإغراق أحد الأفراد من كلتا الطائفتين فى نهر دجله ، وكان مثل هذا العقاب النموذجى أساسيا لهيبة الملك و فرض التسوية (١٢) .

وعن طريق التحرر من قيد الحكومة والأعباء الأخلاقية للحكومة وإعطاء سلطة هائلة للحكومات فى الوقت ذاته حرر المجتمع الإسلامى فى العهد البويهى نفسه ، كى يحافظ على مجتمع الواجبات والالتزامات فى مستويات الحياة دون مستوى الحكومة ، ويفسر ابن الأثير أنه على الرغم من فقد قابوس لملكته بتقديمه العون للملك البويهى فخر الدولة لم يقم فخر الدولة – عندما أصبح ملكا – بإعادة جرجان إلى قابوس المشرد ؛ نظرا لأن " الملك عقيم" كما يقول المثل ، وتوقع الناس أن يكون الملوك فوق الطبقة و أن يقدموا شئون الدولة حتى على الولاءات الهامة المكتسبة كالنعمة ، ومع ذلك ظل هيكل الالتزام سليما وقام بالوظائف التى لم تكن الحكومة المركزية مهتمة بالقيام

بها أو قادرة على القيام بها ، وقد شجعت الحكومة بتهديدها البعيد وروابطها الخاصة بالاصطناع الشخصي المجتمعات المحلية على الحفاظ على هيكل الالتزام والرئاسة الذين قمنا بدراستهما (١٣) .

وحتى خارج حدود المجتمع المحلى فقد تم الإبقاء على مجتمع " دولى " ذى امتياز وقانون ، وتم إنشاء مجتمع أخلاقى ذو ولاءات شخصية بصورة كبيرة - وإن كانت متداخلة إلى ما لا نهاية - أخذ على عاتقه القيام بالكثير من وظائف الحكومة ، وكأفراد فى هذا المجتمع تشبث الكثيرون جدا بوهم الخلافة الإسلامية العالمية ، وقد تعلم هذا المجتمع خلال القرنين العاشر والحادى عشر كيفية تحديد علاقاته بالحكومات الفعلية حتى يتسنى له الصمود فى وجه التغييرات المتكررة للحكومة المركزية ، وأدرك هذا المجتمع حدوده وإمكاناته تماما حتى أنه لم يختف كلية أبداً فى واقع الأمر .

هوامش الفصل الأول

(١) Alexis de Tocqueville,De la Democratie en Amerique (Paris,1951),1,466

(٢) Ira M. Lapidus, "Muslim Cities and Islamic Societies," فى كتاب حرره نفس المؤلف : Middle Eastern Cities (Berkeley and Los Angeles, 1969) ص ٤٩ ،

(٣) جاءت هاتان المقولتان لمحمد فى شكل تحليلى ، و هما تختلفان اختلافًا كبيرًا فى صياغتهما الأصلية، ويستشهد مالك بن أنس على سبيل المثال فى موطأه (القاهرة ١٣٧٠) المجلد الثانى ص ٨٩٩ بقول محمد "تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدى أبدا: كتاب الله و سنة نبيه ." ويعطى أحمد بن حنبل فى مسنده (القاهرة ١٣١٣) المجلد الثالث ص ٢٦ إحدى الروايات الكثيرة التى يطلق فيها محمد على ميراثه (شيئان هامان" وهما " كتاب الله . . . " فى هذا الاستشهاد، و أحيانًا كما فى سنن بن ماجه توضع العبارات التى لها هذه الطبيعة فى سياق خطبة محمد لأتباعه فى منى أثناء الحج ، لكن هذه العبارات ترتبط على وجه الحصر بهذه المناسبة.

(٤) تعطى هذه الفقرة والفقرات التالية شرحا للسنة كما يفهمها المسلمون سواء فى الفترة التى يتناولها الكتاب أو فى سائر الفترات اللاحقة، وفى كتابه :

The Origins Of Muhammadan Jurisprudence(Oxford,1953) يحاول جوزيف شاشت أن يبرهن على نحو مقنع على أن السنة بالنسبة للأجيال الأولى من المسلمين كانت عادة المجتمع المسلم ككل ولم تكن مرتبطة بأقوال محمد أو تتحدث عنه .

(٥) هذا الحديث استشهد به C. Van Arendonk ، " شريف " فى :

Shorter Encyclopaedia Of Islam(Leiden,1953) ص ٥٣١

(٦) J. W. Fuck "بن ماجه " Encyclopaedia Of Islam الطبعة الثانية (ليدن ١٩٧١م) المجلد الثالث ص ٨٥٦ .

(٧) أنظر هـ. لاوست "الباربهارى" Encyclopaedia Of Islam الطبعة الثانية (ليدن ١٩٦٠م) المجلد الأول ص ١٠٣٩– ص ١٠٤٠ .

(٨) ميسكاويه – " تجارب الأمم" (القاهرة المجلد الأول ١٩١٤ م ، المجلد الثانى ١٩١٥ م) المجلد الأول ص ٣٢٢ وقد ترجم D.S.Margoliouth هذا التاريخ و تتمته التى كتبها الرزراوارى وجزء مما كتبه هلال الصعبى فى كتابه The Eclipse of the Abbasid Caliphate (Oxford, 1920 - 1921) وقد أعطيت نسخًا منقحة قليلاً من ترجمة مارجوليوث الممتازة عند الاقتباس من هذه المصادر، وقد ورد ترقيم صفحات النص العربى فى ترجمة مارجوليوث ولذا فقد أعطيت إشارات إلى النص العربى فحسب .

(٩) A.J.Wensinck " الأشعرى " Shorter Encyclopaedia Of Islam ص ٤٧

(١٠) أبو حيان التوحيدى " كتاب الإمتاع " (القاهرة ١٣٧٣) المجلد الثالث ص ١٩٤ – ص ١٩٥ .

(١١) ميسكاويه " تجارب الأمم " المجلد ٢ ص ١٩٢ - ص ١٩٣ (حلب) ، الذهبى فى حاشية لميسكاويه المجلد الثانى ص ٢٠٠ (الاضطراب) ، بن تغريبردى ، حوليات (ليدن ١٨٥٥) المجلد ٢ ص ٣٦٥ (المقاتلون المتطوعون) .

(١٢) الهمذانى ، تكملة تاريخ الطبرى (بيروت ١٩٦١ م) ص ١٩٠(طرسوس)، ميسكاويه تجارب الأمم المجلد ٢ ص ٢٢٣ (ركن الدولة) .

(١٣) كان فقهاء السنة متواجدين فى جيش المحاربين المتطوعين الذين مروا عبر الرى فى عام ٣٥٥ هـ ، أنظر ميسكاويه تجارب الأمم المجلد ٢ ص ٢٢٣ .

(١٤) آمل أن أتناول التاريخ السياسى للبويهيين فى كتاب لاحق سوف يتناول أيضًا محاولاتهم تبرير حكمهم من خلال الأفكار الإيرانية القديمة المتعلقة بالملكية.

هوامش الفصل الثانى

(١) ميسكاويه - تجارب الأمم المجلد الأول ص ١٩١ ، وهناك استشهاد بأجزاء من الرسالة مع اختلافات فى العديد من الروايات التاريخية ، و لم يستشهد بها سوى الهمذانى فى تكملة تاريخ الطبرى (بيروت ١٩٦١ م) ص ٥٩ بنفس القدر الذى استشهد به ميسكاويه تقريبًا .

(٢) ميسكاويه تجارب الأمم المجلد ٢ ص ٧٤ (القسم "بالقرآن - المصحف - والأيمان المغلظة (الأخرى)") ، وهذا الكتاب معنى فقط بالاستخدام الفعلى للأيمان ، ولدراسة المادة النظرية الثرية (وبخاصة الشرعية) حول الأيمان أنظر مقال J.Pedersen " القسم " Shorter Encyclopaedia Of Islam ص ٢٢٤ - ص ٢٢٦ وكتابه Der Eid bei den semiten ستراسبورج ١٩١٤ م .

(٣) ميسكاويه تجارب الأمم المجلد الثانى ص ٦٧ - ص ٧٢ ، والعيون والحدائق (مجهول المؤلف) (برلين ms ١٩٤٩) f. 219A .

(٤) العيون (مجهول المؤلف) ff.216B-217A,f.221B (استشهاد) ، ابن الجوزى المجلدات ٦و٧و٨ (حيدرأباد ١٣٥٧ ، ١٣٥٨ ، ١٣٥٩) والمجلد ٦ ص ٣٤٣ ، ويعتقد أن الحكام الآخرون قد ماتوا بسبب حنثهم بقسمهم كما فعل سعد الدوله الحمدانى على سبيل المثال فى عام ٣٨١ هـ ، أنظر ابن الأثير الكامل (المجلدات ٨ ، ٩ ليدن ١٨٦٢م) ٩ ص ٦٢ ، ويختلف ترقيم الصفحات من نسخة لأخرى من طبعة ليدن للكامل .

(٥) بن الأثير ، الكامل المجلد ٩ ص ٣٢ (شرف الدولة) ، سبط بن الجوزى - مرآة الزمان (إسطنبول ms.,Koprulu 1157 المجلد ٩) ، ص ٤٧٧ وقد حنث مسعود بقسمه فى نهاية الأمر نظرًا لأنه تزوج إحدى قريبات الملك البويهى (ومن ثم من الديلم) أبو كاليجار،

(٦) هلال الصابى - تاريخ (القاهرة ١٩١٩م) ص ٤٣١ .

(٧) الرزراوارى - ذيل تجارب الأمم (القاهرة ١٩١٦م) ص ٣٠٨ .

(٨) لتنوخى - نيشوار المحاضرة (بيروت ١٩٧١م - ١٩٧٢م) المجلد ٢ ص١٩ ، ص ٢١٦ ، وميسكاويه تجارب الأمم المجلد ١ ص ٢٦٦ أيضا .

(٩) ميسكاوية تجارب الأمم المجلد ١ ص ٢٤٢ (حيث استحلف الضباط أولا ، أى مطالبة المرشح حلف اليمين للخليفة) والمجلد ١ ص ٢٦٦ أيضا .

(١٠) "Emile Tyan" البيعه " Encyclopaedia Of Islam الطبعة الثانية المجلد ١ ، من ص ١١١٣ - ١١١٤ .

(١١) ميسكاويه تجارب الأمم المجلد ٢ ص ٨٢ (بن شيراز) ، السولى ، أخبار الراضى بالله والمتقى لله (القاهرة ١٩٣٥م) ص ٢٣٧ (البيعه للسامانيين) ، بن الأثير الكامل المجلد ٣ ص ٣٠١ وص ٣٤٥ ، الطبرى تاريخ الطبرى (ليدن ١٨٩٠م) المجلد٣ ص ٢٢٩٠ ، الرزراوارى ذيل ص ٧٨ (وفاة عضد الدولة) .

(١٢) بن الأثير- الكامل المجلد ٣ ص ١٤٢ (مارداويه) المجلد ٩ ص ٣٥٣ (الملك العزيز) ، ميسكاويه تجارب الأمم المجلد ٢ ص ١٠١ (بن المهتج) ، ص ١٠٢ (بن المهتج يعاهد إبراهيم على طاعته عنما تقابلاً) ، الرزراوارى ذيل ص ٧٩ (شرف الدولة يأخذ البيعة من الأولياء) ، ومن المحتمل أنه فى كثير من الظروف عندما تشير المراجع إلى قسم أخذ من الجيش دون تحديد البيعة ، أو عندما استحلف الجند أن يلتزموا بأيمانهم ، والبيعة (التى أخذت فى المثال الأول أو " جددت ") هى القسم الأساسى الذى نحن بصدده ، وعلى سبيل المثال بن الأثير الكامل المجلد ٩ ص ٣٧٤ ، الرزراوارى - ذيل ص ٢٣١ ، السولى أخبار ص ٨٧ - ص ٨٨ .

(١٣) الرزراوارى - ذيل ص ١٠٤ (أبو منصور) ، ص ٩٣ (بن عباد) ، ميسكاويه تجارب الأمم المجلد ١ ص ٢٦٢ وتفاصيل المؤامرة فى ص ٣٢١ .

(١٤) بن الأثير- الكامل المجلد ٣ ص ٥٠٣ (سابوكتاكين) ، قارن ص ٣٣٦ ،

(١٥) ميسكاويه تجارب الأمم المجلد ٢ ص ٨٥ ص ١٠٥ - ص ١٠٦ ، بن الجوزى المنتظم المجلد ٦ ص ٣٤٠ .

(١٦) سبط بن الجوزى - مرآة (Koprulu) - ص ٣٤٩ و ص ٤٨٣ ، بن الجوزى - المنتظم المجلد ٣ ص ١٤٨ و المجلد ٨ ص ١٩ (مشرف الدولة) ، و ص٧٢ (الخليفة يعرض الكتابة لأبى كاليجار).

(١٧) بن الجوزى - المنتظم المجلد ٨ ص ٦٦ (ركن الدولة مذكور بالخطأ على أنه ركن الدين فى النص المطبوع ، وربما تشير حاشيته إما إلى حاشية الأمير بما فيها الوزير أو حاشية الوزير).

(١٨) سبط بن الجوزى - مرآة (Koprulu) ص ٤٥٦ ، وبن الأثير الكامل المجلد ٩ ص ٤١٧ .

(١٩) ميسكاويه تجارب الأمم المجلد ٢ ص ٢٨٦ - ص ٢٨٧ (الشيرازى) ، ص ٣١٥ (القائد العام) ، ص ٣٥٦ (بن باقيه) .

(٢٠) على سبيل المثال المصدر نفسه المجلد الأول ص ٢٤٩ (مصالحة المسئولين فى ص ٣٢١) ، ص ٣٢٥ (الوزير الجديد يطلق سراح الوزير السابق بيمين فى ٣٢٢) ص ٣٣٢ (إطلاق سراح قائد فى ٣٢٤) ، المجلد ٢ ص ١٢٤ (المهلبى) ، ص ٢٨٤ (القسم بين المسئولين فى ٣٦٠) ، الرزراوارى - ذيل ص ٣٠٨ (تصالح مسئول وأحد رجال الحاشية فى ٣٨٨) . بن الأثير - الكامل المجلد ٨ ص ٢٢٣ .

(٢١) ميسكاويه - تجارب الأمم المجلد ١ ص ٢٨٦ (٣٢٢) ، المجلد ٢ ص ٢٨٢ (عز الدولة) ، الرزراوارى - ذيل ص ١٥٨ ، أنظر التنوخى - نيشوار المجلد ٣ ص ٢٨٤ (المسئولون يستحلفون الضباط الديلم على التمرد و يطالبون بعزل الوزير) .

(٢٢) ميسكاويه – تجارب الأمم المجلد ٢ ص ٢٩٩ – ص ٣٠٠ (البالوشيين) ، ص ١٩٩ (حاران) ، والمجلد ٢ أيضا ص ٣٦ .

(٢٣) الرزراوارى – ذيل ص ٢٦ (بخارى) ، و ص ١٢٥ (طارىء) ، وأمثلة أخرى لإيمان المعاهدة : ميسكاويه – تجارب الأمم المجلد ٢ ص ٣١٢ (كتاب الاتفاق موقع ومشهود) ، المجلد ١ ص ٣٨٥ ، المجلد ٢ ص ١٠٨ ، الرزراوارى – ذيل ص ١٥ و ص ١٨٤ ، بن الأثير – الكامل المجلد ٩ ص ١٨٢ و ٣٠٩ و ص ٤٢١ .

(٢٤) الهمذانى – تاريخ ص ٨٦ تقرأ جزيته بدلاً من جذبته .

(٢٥) ميسكاويه – تجارب الأمم المجلد ١ ص ٤١٢ (البريـوى) ، سبط بن الجوزى – مرآة (Kopru-lu ص ٣٢٢ (هلال) .

(٢٦) هلال الصابى – تاريخ ص ٤٣١ (أبو على بن إسماعيل) ، و ص ١٤٤ أيضا (و مرة أخرى يطلق عليه أمان) ، بن الأثير – الكامل المجلد ٩ ص ٣٩ (مثال للأمان للقلند الثائر الذى يعود للمبايعة) ، الطبرى – تاريخ المجلد ٣ ص ٢٢١ (المنصور) .

(٢٧) ميسكاويه – تجارب الأمم المجلد ٢ ص ٢٢٨ .

(٢٨) نفس المصدر ص١٤١ – ص ١٤٢ ، بن خالقان – وفيات الأعيان (المجلدات ١و٢و٣ بيروت ١٩٦٨ و ١٩٦٩ و ١٩٧٠) ، والمجلد ٢ فى ص ١١٩ استشهاد بالجزء الأكبر من القصة .

(٢٩) سبط بن الجوزى – مرآة (المتحف البريطانى ms. OR4169 المجلد ٢ f.107A-107B).

(٣٠) الهمذانى – تاريخ ص ٨٣ (الراضى) ، Pedersen " القسم " ص ٢٢٤ (ذمة الله وعهد الله فى الإيمان) .

(٣١) الهمذانى – تاريخ ص ١٥٦ (على بن عيسى) ، ميسكاويه – تجارب الأمم المجلد ٢ ص ١٦٥ (نهر روفيل) ، و لمثال آخر من بين كثير من الأمثلة للنذر والأعمال العامة أنظر بن الأثير – الكامل المجلد ٩ ص ١٥٤ و بن الجوزى – المنتظم المجلد ٨ ص ٢٤٦ .

(٣٢) بن حمدون – التذكرة – استشهد بها ميسكاويه فى تجارب الأمم – المجلد٢ص ٤١٦ الملاحظة١(والدة عضد الدولة) ، بن الأثير – الكامل المجلد ٨ ص ٩٧ – ٩٩ (حلم بويه) ، التنوخى – نيشوار المجلد ٢ ص ٢٤١ – ٢٤٢ (الطاهريين : كان الطاهريون متعاطفين على نحو يثير الشك مع العلويين كما حدث عندما رفض طاهر أن يقاتل بعض العلويين) ، الرزراوارى – ذيل ص ٢٠٦ (القادر ، حيث أكد الرزراوارى أن القادر نفسه روى قصتهص ١٤٧) ، وقد ثار أحمد المدعى السامانى عندما وعده النبى يوسف بالسلطة فى الحلم ، أنظر بن الأثير –الكامل المجلد ٨ ص ٨٨ ، وللتعرف على أحلام سياسية أخرى بن الأثير المجلد ٨ ص ٤٨٣ ، التنوخى – نيشوار المجلد ٣ص ٢٤٨ – ص ٢٤٩ .

(٣٣) أنظر السولى – أخبار المجلد ١ ص ١٢١ من أجل الأمان العام لأهل بغداد الذين ساعدوا ابن راقيه من أجل نذر معاقبة جماعة لم يسمى أفرادها ، أنظر ميسكاويه – تجارب الأمم المجلد ١ ص٣٢٣ مرسوم الراضى فى عام ٣٢٣ الذى ينتهى بـ "يمين مغلظ لابد أنه (أى الخليفة) رد عليه بالمثل بالتأكيد " أنه إذا أصر الحنابلة فسوف يعمل فيهم السيف والنار .

(٣٤) التوحيدى – مثالب الوزيرين (دمشق ١٩٦١م) ص ١٥ ، قارن قصيدة السولى فى عام ٣٣٠ هـ/ ٩٤١ م (أخبار ص ٢٢١) حيث يقال أن سخاء مولاه كان عظيماً جداً إلى درجة أن " الزمان سوف يسدد كل

دين (فرضة سخاؤه) بحياة مديدة ومنحه الرئاسة " ، وبكلمات أوليسيس فى مسرحية شكسبير ترويلس وكريسيدا : " إن الزمن يحمل فوق ظهره حقيبة سفر / حيث يضع الصدقات من أجل النسيان ، وحش كبير الحجم للجحود " (الفصل ٣ المنظر ٣) .

(٣٥) الرزراوارى – ذيل ص ٥٤ (عضد الدولة) ، عضد الدولة ، ميسكاويه – تجارب الأمم المجلد ١ ص ١٥٦ (على بن عيسى) ، ويمكن للنعمة أن تعنى الحظ الشخصى نظراً لأن حظ الشخص يأتى بفضل الله أو الخليفة ، ونرى الكلمة بموضع ما بين هذين المعنيين فى عبارة ابن القاضى الذى عرض أن يدفع للخليفة إذا عين فى منصب القضاء الخاص بوالده : " إن نعمتى ونعمة والدى من أمير المؤمنين المقتدر ، ولذا فلن أحبس عنه أى شيء " (ميسكاويه المجلد١ ص ٢٢٩) .

(٣٦) ميسكاويه – تجارب الأمم المجلد ٢ ص ١٦٩ – ص ١٧٠ .

(٣٧) الأريب – صله تاريخ الطبرى (ليدن ١٨٩٧) ص ٢٠ رواية الأريب لهذا الحوار أفضل وأكمل كثيراً من رواية ميسكاويه فى تجارب الأمم المجلد ١ ص٤ حيث كان للحوار نفس الأثر بالضبط على الرغم من أنه جرى عقب وفاة المكتفى ، و فى تاريخ هذه المفاوضات ، د.سورديل " الوزارة العباسية" Le Vizirat Ab-baside (دمشق ١٩٥٩ – ١٩٦٠) ص ٣٦٦ .

(٣٨) ميسكاويه ، تجارب الأمم ، مجلد ١ ، ٣٤٤ (ياقوت ، من المرجح أن مولاى تعنى الخليفة الذى لم يكن عدوه المباشر ولكن من سوف يتم تسليمه اليه كسجين لحق به الخزى إذا هزم) ، ص ١٩٩ (أبو الهيجاء بن حمدان) ، ابن الأثير ، الكامل ، المجلد ٩ ، ٧٦ (سيمجريويين) ، ونظراً لأن البريويين كانوا أكبر كاذبين وعاقين فى القرن الرابع هـ /العاشر م فكثيراً ماكانت المراسلات معهم تتناول الجحود وكفر النعمة كما حدث فى عام ٣٢٥ عندما أخبرهم ابن رائق أنهم " قد أظهروا كفر النعمه و ردوا الإحسان بالإساءة وشقوا عصا الطاعة " (ميسكاويه ، تجارب الأمم ، مجلد ١، ٣٥٨) ، وبالمثل ما طلبه الوزير ابن مقله من البريويين فى عام ٣٢٣ من عدم الإصرار على " كفر نعمتى وإحسانى اليكم) ، نفس المرجع ، ص ٣٢٩ .

(٣٩) آدم ميز Die Renaissance des Islams (هيدلبرج عام ١٩٢٢) ص ٣٣١ حيث الفقرة التى تم الاستشهاد بها من ياقوت و الثعالبى ، وكذلك ص ٢٣٧ – ص ٢٣٨ لفقرة مماثلة من رسائل الهمذانى .

(٤٠) ميسكاويه ، تجارب الأمم ، مجلد ٢، ٣٠٢ (الوزير وشكر النعمة) ، التنوخى ، نيشوار ، مجلد ٢ ، ص ٢١ (المنجم) ، وحول أسلوب الولاء التجارى الذى ورد وصفه هنا أنظر كليورد جيرتز Peddlers and Princes (شيكاغو ١٩٦٣) .

(٤١) ميسكاويه ، تجارب الأمم ، مجلد ٢ ، ص ١٦ (البريوى) ، مجلد ١ ، ٢٧٧ (استشهاد عن سماحة على وترك البويهيين ماكان) ، ص ٢٧٨ (" بعد قضاء الله كان السبب الوحيد (لنجاح على) كرمه وسماحته ") ، ص ٢٨٠ (سماحة على) ، ابن الأثير ، الكامل ، مجلد ٣ ، ١٤٣ (أصفر) ، ص ١٦٧ (سماحة مارداويه) ، ص ٢٠٦ (هزيمة ياقوت) ، السولى ، أخبار ، ص ٢٥٤ .

(٤٢) ميسكاويه ، تجارب الأمم ، مجلد ١ ، ص ٢٣٥ (مؤنس) ، مجلد ٢ ، ص ٦٠ (البريوى) .

(٤٣) E.W.Lane "An Arabic-English Lexicon" (لندن ١٨٧٢) الجزء ٤ ص ١٧٣٤ .

(٤٤) S.M.Ster " يعقوب النحاس " فى إيران والإسلام ، حرره C.E.Bosworth (ادينبــــرج ١٩٧١) ص ٥٤٢ ، ص ٥٤٥ مستشهدا من إرشاد الأريب لـ "ياقوت " (لندن ١٩٠٧) المجلد ١ ٣٢٢ – ٣٢٣ .

(٤٥) الهمذانى ، تاريخ ص ٦١ ، ميسكاويه ، تجارب الأمم ، المجلد ١ ، ٣٤٣ (ياقوت) ، قارن ص ٣١٩ حيث يطلب ياقوت تجديد الصنيعة ، مجلد ٢ ، ص ٧ (باجكام) ، السولى ، أخبار ، مجلد ١ ، ص ١٩٧ (استشهاد من باجكام) ، قارن حزن محمود الغزناوى لوفاة السامى فى مرآة سبط بن الجوزى Koprulu ص ٤٧٥ ، والواقع أن باجكام كان فى الأصل مملوكًا لأبى على كاتب ماكان وأعطى لماكان بناء على طلب الأخير ، أنظر ميسكاويه تجارب الأمم ، مجلد ١ ، ٣٨٣ .

(٤٦) ميسكاويه ، تجارب الأمم، مجلد ٢ ، ٣٨٤ – ٣٨٥ (ألفتكين) .

(٤٧) نفس المصدر ، المجلد ١ ، ٢٩٨ (غلمان أصحاب الأراضى) ، المجلد ٢ ص ٣٢٦ (الغلمان فى ٣٦٣) والهمذانى ، تاريخ ص٣٣ ، الأريب ، صلة تاريخ ص ١٦٨ (غلمان مؤنس) .

(٤٨) السولى ، أخبار ص ٤٦ (المؤنسيه) ، ص ٢٦٩ (توزون) ، الأريب ، صلة تاريخ ص ١١٥ – ص ١١٦ (يانيس) .

(٤٩) سبط ابن الجوزى ، مرآة (المتحف البريطانى) f. 103 A

(٥٠) الرزراوارى ، ذيل ص ٣٣٠ .

(٥١) ميسكاويه ، تجارب الأمم – المجلد ٢ ص ٣٣٢ (عز الدولة) ، ١٦٢ – ١٦٣ (معز الدولة) ، لم يستطع معز الدولة فى البداية أن يصدق أن الرزباهان قد خرج عليه نظرًا لأنه اصطنع رزباهان ، ابن الأثير ، الكامل المجلد ٩ ص ٢٥٧ (جلال الدولة) .

(٥٢) ابن خلدون ، المقدمة ، ترجمة Franz Rosenthal (برينستون ١٩٦٧) المجلد ١ ص ٢٧٦ (لم يرد ذكر المصطلحات العربية بين الأقواس فى الترجمة) ، الهمذانى ، تاريخ ص ١٨٥ (ابن أبرونا) .

(٥٣) الصعبى ، كتاب الوزراء (القاهرة ١٩٥٨) ص ٢٧٥ (ابن بستام) ، الهمذانى ، تاريخ ص ١٤٦ (على ابن عيسى) .

(٥٤) التنوخى ، نيشوار ، مجلد ١ ص ١٧ (ابن الزيات) ، قارن بـ "كتاب الوزراء" للصعبى ص ٣٢٤ ، ملاحظة نازوك رئيس الشرطة حيث أعفى نفسه عندما عرض الحسين بن الفرات تعذيب على بن عيسى : " لا أحب أن أشهد تعذيب رجل قبلت يده عشرين عامًا وأدين له بالاحسان والنعم ، وعلاوة على ذلك فهو شيخ تقى يصوم النهار ."

(٥٥) ميسكاويه ، تجارب الأمم ، المجلد ٢ ص ٣٢ ، السولى ، أخبار ص ٤١ – ص ٤٣ ،

(٥٦) ميسكاويه ، تجارب الأمم المجلد ١ – ٣٧٦ (باجكام) ، المجلد ٢ – ٤١٢ (محمد بن عمر) ، وأنظر ملحوظة عماد الدولة ص ١١٣ أن الحسن وأحمد " إخوتى الأشقاء ، عن طريق تربية أبنائى ، وبما تم توليتهم حكمه فهم صنائعى." ويطلق على إحسان معز الدولة للترك بدلاً من الديلميين اصطناع ، ص ١٦٦ ، السولى ، أخبار ص ٢٥٩ و ص ٢٧٦ (مصانعة) ، وكذلك ميسكاويه تجارب الأمم المجلد ٢ ص ٩٧ .

(٥٧) ميسكاويه تجارب الأمم المجلد ١ ، ٣٠٣– ٣٠٤ (أبو سعد) ، ص ٣٦١ (ابن رائق) ، قارن نسخة هذا فى الكامل لابن الأثير المجلد ٨ ص ٢٤٧ : " ان له (أى النبوختى) حق عظيم على، فهو من ناضل من أجلى حتى بلغت مقامى الحالى ولا أريد أن أبدله ." الهمذانى ، تاريخ ، ص ١٠٥ (النظر فى اعادة تعيين النبوختى) تاريخ ص ١٠٣ .

(٥٨) التنوخي ، نيشوار المجلد ١ ص ٧٠ .

(٥٩) الصعبي ، الوزراء ص ١٣٢ (ابن الفرات) ، قارن السولي ، أخبار ص ٦٩ وميسكاويه تجارب الأمم المجلد ٢ ص ٣٣٤ .

هوامش الفصل الثالث

(١) الجاحظ – "مناقب الترك" ، رسائل (القاهرة ١٩٦٤) ص ٧٣ ، ابن قتيبه كتاب العرب رسائل البلغاء" حرره كرد على (القاهرة ١٣٦٥) ص ٣٥٨ – ص ٣٦٠ .

(٢) الجاحظ ، "مناقب" ص ٢٣ .

(٣) نفس المصدر ص ١٢ ، ابن قتيبه " كتاب العرب" ص ٣٦٠ .

(٤) التنوخي ، نيشوار المحاضرة (بيروت ١٩٧١– ١٩٧٢) – مجلد ١ ، ص ١١١ ، مجلد ٢ ص ١٠٠ .

(٥) المسعودى ، مروج الذهب ، حرره يوسف أ، داغر (بيروت ١٩٧٣) مجلد ٢ ، ص ٢٨ .

(٦) التنوحي – نيشوار المجلد ١ ص ٢٣ ، ابن الجوزى " المنتظم " (حيدرأباد ١٣٥٧) المجلد ٤ (١٣٥٨) والمجلد ٧ (١٣٥٠) والمجلد ٨ ، والمجلد ٦ ص ٣٥٩ (و ص ١٩١) حيث تنسب الملحوظة حول ابن الفرات لمصدر آخر) .

(٧) Cf. D. Sourdel Le Vizirat abbasid، (دمشق ١٩٦٠) ص ٥٦٨ حول أولاد الوزراء ، ابن الأثير ، الكامل فى التاريخ (ليدن ١٨٦٢) المجلد ٩ ص ٣٨٧ .

(٨) التنوخي ، نيشوار المجلد ١ ص ٢٧٩ (الببغاء) ، أريب "صله تاريخ الطبرى " (ليدن ١٨٩٧) و ص ٤٥ (٣٠١ / ٩١٤) ، السولى ، أخبار الراضى بالله و المتقى (القاهرة ١٩٥٣) ص ١٤٢ (القاضى) .

(٩) السولى ، أخبار ص ١٥٤ (الراضى) .

(١٠) Edward William Lane ,An Arabic-English Lexicon (لندن ١٨٧٤) ج ٥ ص ١٨٢٧ (الشعور الأولى) D. Sourdel Vizirat المجلد ٢ ، ٦٧١ و٦٨٣ (بلاط الخلافة) ، ابن الجوزى "المنتظم" المجلد ٧ ص ١٣٥ (طبقات البلاط فى العهد البويهى)

(١١) أريب ، صلة ص ١٢٠ ، ميسكاوية ، تجارب الأمم (القاهرة ١٩١٤ و ١٩١٥) المجلد ٢ ص ١٠٣ (ركن الدولة) ، ص ٤١١ (المطهر) ، قارن المجلد ص ٨٣ .

(١٢) ابن منظور ، " لسان العرب " (بيروت – بدون تاريخ) المجلد ٢ ، ٥٦٨ التنوخي " كشاف اصطلاحات الفنون " (كالكوتا ١٨٦٢) المجلد ١ ص ٨٣٩ (المنطق) ، ابن الجوزى " المنتظم " ص ٢٩٢ (ثلاثة رؤساء) .

(١٣) ابن منظور ، لسان ، المجلد ١ ص ١٦ (عن الجنس كنوع بيولوجى) ، ابن الأثير " الكامل " ص ٢٩٢ المجلد ٩ ص ١٧٨ .

(١٤) ابن الجوزى " المنتظم " المجلد ٦ ص ٨٢ (ألقيت القوائم فى نهر دجله) ، ميسكاويه " تجارب الأمم" المجلد ١ ص ١١ (محمد بن داوود) ، ص ٢٧ (ابن ثوبه) ، كذلك ص ٤٠ لتقدير على بن عيسى العظيم لمهارة ابن الفرات المهنية .

(١٥) ميسكاويه ، تجارب الأمم المجلد ١ ص ٣٦ (٣٠٦) و ص ١١١ (٣١١) .

(١٦) هلال الصعبى "تاريخ" (القاهرة ١٩١٩) و ص ٣٧١ (أبو على بن إسماعيل) ص ٤١٣ (سابور إلى الأهواز) .

(١٧) العيون والحدائق - مجهول المؤلف (بيروت .MS رقم ١٩٤٩) f. 144A (ابن مقله) .

(١٨) E.ASHTOR, ESSAI SUR I ALIMENTATION de diverses classes sociales dans l Orient medieval Annales E.S.C. (١٩٦٨) ص ١٠١٧ - ص ١٠٥٣ ، محاولات إظهار أن المماليك كانوا عاجزين حتى عن مضاعفة عددهم .

(١٩) ميسكاويه ، تجارب الأمم المجلد ١ ص ١٧ و ١٩ و ٢٥ (جميعها عن سويكرا) .

(٢٠) نفس المصدر ص ٤٧ - ص ٤٨ .

(٢١) هلال الصعبى ، "تاريخ " ص ٣٥٤ - ص ٣٥٥ (أبو على بن إسماعيل) ، الرزراوارى " ذيل تجارب الأمم " (القاهرة ١٩١٦) ص ٢٥٦ .

(٢٢) ابن الأثير " الكامل" المجلد ٩ ، ٢٣٨ (أبو كاليجار) ، ميسكاويه " تجارب الأمم " المجلد ٢ ص ٢٣٦ - ص ٢٣٧ (عز الدولة) .

(٢٣) سبط بن الجوزى " مرآة الزمان " (المتحف البريطانى ms. Or.4619) f.78B ، ونسخ أخرى لهذه الملاحظة فى تجارب الأمم لميسكاويه المجلد ١ ص ١٣٧ وكتاب الوزراء لـ "لصعبى" (القاهرة ١٩٥٨) ص ٧٠ .

(٢٤) الجاحظ " ذم " آثار (بيروت ١٩٦٩) ص ٥٩ ، سبط بن الجوزى " مرآة الزمان " (Koprulu ms. رقم ١١٥٧) و ص ٣٦٥ (الدينوار) ، ابن الجوزى " المنتظم " المجلد ٨ ص ٦٢ (تاجر القماش) .

(٢٥) أريب ، " صله " ص ١٨٦ (مصر) ، السولى " أخبار" ص ٧٦ ، الهمذانى "تكملة تاريخ الطبرى " (بيروت ١٩٦١) ص ٢١٢ (استشهاد) ، ابن الجوزى " المنتظم " المجلد ٦ ص ٦٠ (يؤكد أن كبير التجار يتحدث عن الحريق) .

(٢٦) ميسكاويه " تجارب الأمم " المجلد ١ ، ٣٢٦ (الموصل) ، السولى " أخبار " ص ١٨٧ (باجكام) .

(٢٧) التنوخى " نيشوار " المجلد ٣ ص ١٣٤ (دعاء) ، D. Sourdel ، الوزارة ص ٢٥٤ - ص ٢٥٥ (محمد الزيات) .

(٢٨) ميسكاويه " تجارب الأمم " المجلد ٢ ، ٢٦٠ (أبو قره) ، السولى " أخبار" (الراضى) .

(٢٩) ابن الجوزى " المنتظم" المجلد ٧ ، ٢٤٨ .

(٣٠) ميسكاويه ، تجارب الأمم المجلد ١ ص ٢٧ (٣٠٧) ، هلال الصعبى " تاريخ الطبرى ص ٣٨٧ (٣٩١ / ١٠٠٠) .

(٣١) الرزراوارى " ذيل " ص ١٧٥ - ص ١٧٦ (الموصل) ، ابن الأثير " الكامل " المجلد ٨ ص ٨٠ (البصره) .

(٣٢) ميسكاويه " تجارب الأمم " المجلد ٢ ص ٣٦ (أردابيل) ، ابن الأثير " الكامل " المجلد ٨ ص٧٧ (سيستان) و ص ٥٠ عن استخدام الفاطميين للأعيان في طرابلس كرهائن ، ص ٣١٢ حيث يعاقب أحد الحمدانيين أهل الرقة بالتخلص من رؤساء مدينة حلب .

(٣٣) ابن الأثير " الكامل " ص ١٤٦ (أرزان) و ص ٣٤٦ (بخارى) .

(٣٤) ميسكاويه " تجارب الأمم" المجلد ١ ، ٣٨٣ و ٣٠٠ (على بن بويه) .

(٣٥) نفس المصدر ص ٣٢٠ و ٣٧٨ – ٣٧٩ (يطلق ميسكاويه على الأعيان المقبوض عليهم التوستاريين ثم يطلق عليهم الأهوازيين في وقت لاحق و من المحتمل أن ذلك بسبب وقوع توستار و سوسا في إقليم الأهواز– خوزستان) . ابن الأثير " الكامل" المجلد ٨ ، ٢٥٢حيث يطلق على الناس الذين يطلق عليهم الوجوه عند ميسكاويه الأعيان وكلمات يحيى مختلفة نوعا ما ، و يقول على سبيل المثال " هل رأيت (ابن رائق) يسيء معاملة الجميع (أهل البصرة) ؟ لا و الله ، فقد أساء معاملة بعضهم و غضب الجميع منه " .

(٣٦) ميسكاويه " تجارب الأمم " المجلد ١ ، ٢٨٢ و ٤١٢ .

(٣٧) التنوخي ، "نيشوار" المجلد ١ ، ٣١١ ، ابن الجوزي " المنتظم " المجلد ٧ ص ٧٢ .

(٣٨) ميسكاويه " تجارب الأمم " المجلد ١ ، ٣٥٣ (الرئيس القبلي للكوفس والبالوس) ، ص ٤٠٣ (عقب وفاة لاشكاري في أذربيجان منح جيشه الرئاسة لابنه لاشكارسيتان) ، المجلد ٢ ص ١١٢ (معز الدولة) ، و ص ١٢١ (عماد الدولة) ، وص ١٣٥ (توجه من بقي من جيش المرزبان إلى أذربيجان ومنح محمد بن مسافر الرئاسة عليهم) ، ص ٣٣٤ (أدت ثورة الترك ضد عز الدولة في عام ٣٦٤ إلى منح الرئاسة لألفتكين بين الترك) ، و ص ٣٠٠ (رئيس الكوفس والبالوس) ، ص ٣٨٢ (عز الدولة) ، ابن الأثير "الكامل" المجلد ٨ ، ٢٢٦ (واشماجير) ، الطبري "تاريخ الطبري" (ليدن ١٨٩٠) المجلد ٣ ، ٢٢٩٠ ، اسحق الثائر السامانى الذي دعى أهل سمرقند أن يأخذوا البيعة لرئاسته عليهم أي الاعتراف بحقه في الحكم المستقل .

(٣٩) ميسكاويه " تجارب الأمم" المجلد ٢ ، ١١٣ (عماد الدولة يحدد الرئاسة في عام ٣٣٦) ، ص ١٦٦ (المرزبان حاكم أذربيجان يكتب وصية يمنح بموجبها الرئاسة في الأسرة المسافرية لأخيه واهسوزان) ، ص ٣٦٣ (أصفهان في ٣٦٥) ، يؤكد ابن الجوزي في المنتظم المجلد ٦ ص ٣٧٧ والهمذاني في تكملة تاريخ الطبري ص ١٧٠ ما ذكره ميسكاويه في المجلد ٢ ص ١٥٨ عن أن معز الدولة منح الرئاسة ومنصب أمير الأمراء لابنه بختيار لكن مصادر أخرى تعارض ذلك ، وقد يدل ذلك على أن بعض المعاصرين إعتقدوا أن أحد فروع الرئاسة انحدر بين أبناء معز الدولة والآخر بين أبناء ركن الدولة ، ووفقا لما ذكره ميسكاويه في المجلد ٢ ، ٣٦٤ فقد " حمل عز الدولة الخليفة على تعيين فخر الدوله في عام ٣٦٦ على أقاليمه مباشرة – رئاستها – لتأييده ضد عضد الدولة ، ومن المحتمل أن عز الدولة كان سيفعل هذا فقط لو أنه كان يتولى رئاسة اقليمه الخاص و نظرا لأننا لا نسمع بأنه منح هذا الامتياز عقب اعتلائه العرش فربما يكون قد تولى رئاسته تلقائيا خلفا لمعز الدوله ، و على أية حال فمن المؤكد أن الاختلاط بشأن المنصب الذي منح لعز الدولة في عام ٣٤٤ يدل على فكرة الرئاسة كانت مبهمة و ليست ذات أهمية كبيرة، و اما أن يكون التعيين في ٣٤٤ فهما مختلطا لتعيين ورثة شرعيين للعراق أو أن ذلك كان إيماءة غير هامة إلى درجة أننا لا نسمع أي احتجاج من الجانب الآخر للأسرة البويهية .

(٤٠) التنوخي ، نيشوار ، مجلد ١ ص ٢٤٦ (مثال لرئاسة القضاة) ، وميسكاويه في المجلد ٢ ، ٢٣٣ (السامنيون) ، الطبري " تاريخ " المجلد ٣ ، ٢٢٨٦ (كان القفال رئيساً لجيش سوبكرا وحاكما لفارس) .

(٤١) ميسكاويه " تجارب الأمم " المجلد ١ ، ٦٤ (على بن عيسى) ، المجلد ٢ ، ٢٦٣ – ٢٦٤ (قبل أن يصبح وزيراً كان يطلق على ابن فاسنجاس الرئيس و إما أن يكون ذلك بتوجيه ملكى أو بمبادرة خاصة منه بوصفه رئيساً لأهم ديوان فى العراق) ابن الأثير " الكامل " المجلد ٩ ، ٣٦٢ (الخليفة) ، ص ٣٥٩ (السلاجقة) .

(٤٢) ميسكاويه " تجارب الأمم" المجلد ٢ ، ٣١٠ (ابن باقيه) ، التنوخى "نيشوار" المجلد ٣ ، ٦٩ (ابن تغريبردى " النجوم الزاهرة" (القاهرة ١٩٣٣) المجلد ٩ ، ١٤٥ يذكر أنه فى المراسلات بين ابن سعدان وزير سمسم الدولة وابن عباد عام ٣٧٤ كان الأخير يطلق على ابن سعدان الأستاذ رئيسى ، وهنا يمكن للرئاسة فقط أن تكون شكلاً تملق به ابن عباد ابن سعدان الذى لم يحدث أبداً أن كان أرفع منه مقاماً ولم يخدم حتى نفس الملك أبداً .

(٤٣) د.ب. ماكدونالد " العلماء " Encyclopaedia of Islam (ليدن ١٩٣٤) المجلد ٤ ، ٩٩٤ .

(٤٤) الرامهورموزى " المحدث " (بيروت ١٩٧١) ص ١٦١– ١٦٢ .

(٤٥) ابن الجوزى " المنتظم " المجلد ٧ ص٢٦ (تم انفاق عشرة آلاف درهم على الحديث ، المجلد ٦ ص ١٢٤ (قيل هنا أن الفيريابى كان لديه ثلاثمائة وثلاثين مستمليا) ، الهمذانى "تكملة" ص ١٦ (الفيريابى) ، سبط بن الجوزى " مرآة" (المتحف البريطانى ms. F. 113 B (نقلا عن أبى بكر بن بطه) ، وقد ذكرت تواريخ مختلفة بين عام ٣٠١ وعام ٤٢٣ لوفاة الفيريابى .

(٤٦) Sourdel Vizirat ص ٥٧٠ ، ابن الجوزى " المنتظم " المجلد ٧ ص ١٨٠ (ابن عباد) المجلد ٧ ص ٢١٥ (الدارقطنى) ، على أثر التعارض المتواصل بين الكتبة والعلماء .cf. Adam Mez Die Renais-sance des Islams (حيدر أباد ١٩٢٢) ص ٧٥ .

(٤٧) الرزراوارى " ذيل" ص ١٨٩ ، هلال الصعبى " تاريخ" ص ٣٤٠ ، رقم ٤ (نقلا عن الذهبى وإشارة إلى كشف الظنون حول ابن سيمجور) ، أريب " صلة " ص ١٢١ (محمد نائب حاجب القصر) ، ص ٦٩ (المسمعى) ، ابن الجوزى " المنتظم " المجلد ٦ ص ١٨٠ (بدر) .

(٤٨) ابن الجوزى " المنتظم" المجلد ٧ ص ٢٦٤ (الحليمى) ، ابن تغريبردى " الحوليات " المجلد ٢ ص ٣٢٤ (القزوينى) .

(٤٩) ابن الجوزى " المنتظم " المجلد ٦ ص ١٤٩ (ابن سريج) المجلد ٧ ص ١٠٥ (الرازى) ، سبط بن الجوزى " مرآة" (المتحف البريطانى (ms F. 67 B نقلا عن الخطيب عن ابن سريج) ، أريب " صله " ص ٦٧ .

(٥٠) ابن الجوزى " المنتظم " المجلد ٧ ص ٢٦٦ (الخوارزمى) ، ص ١٣١ (الأبهرى) .

(٥١) ابن قتيبه " كتاب العرب " ص ٣٥٦ ، سبط ابن الجوزى "مرآة" (المتحف البريطانى ms.f. 64B (يوسف) ، ابن الجوزى " المنتظم " المجلد ٦ ، ٣٩٠ ، فردوس المرشيدية لـ محمد بن عثمان (طهران ١٣٣٣) حيث يصف نشأة المذهب الصوفى الرهبانى فى فارس البويهية .

(٥٢) ابن الجوزى " المنتظم " المجلد ٧ ص ٢٠٨ (رخصة) .

(٥٣) الرزراوارى " ذيل " ص ٣٠٥ رقم ١ ، سبط بن الجوزى "مرآة " (Koprulu) المجلد ١١ ص ٣٦٥ .

(٥٤) ميسكاويه " تجارب الأمم " المجلد ٢ ص ٣١٤ (ابن باقيه) ، التنوخى " نيشوار " المجلد ٢ ص ٧٧ (رئيس القرية فى العراق) ، المجلد ٢ ص ٩ (ادهاج) .

(٥٥) الرزراوارى "ذيل" ص ٣١٤ و ص ٣٢٧ (الدودمان) ، ابن الجوزى "المنتظم" المجلد ٧ ص ٢٣١ (الرئاسة الوراثية لجرجان) ، المجلد ٦ ص ٢٨٨ (جرجان) .

(٥٦) التنوخى "نيشوار" المجلد ٢ ص ٩١ – ٢٠ .

(٥٧) نفس المصدر ص ٩ (الشاهد) ، ابن تغريردى " الحوليات " ص ٢٧٩ (جرجان) .

(٥٨) الرزراوارى "ذيل " ص ٥٦ (استشهاد) .

(٥٩) الطوسى " التبيان " (النجف ١٣٨٢) المجلد التاسع ، ٣٥٢ – ٣٥٣ ، ولمناقشة هذه الفقرة وفقرات مماثلة لتفسير هذه الآية أنظر روى ب، متحدة " الشعوبية " International Journal Of Middle Eastern Studies، ٧ (١٩٧٦) ص ١٦١– ١٨٢ .

(٦٠) ميسكاويه ، " تجارب الأمم " المجلد ١ ، ٣٤٣ .

(٦١) نفس المصدر ، المجلد ٢ ، ٣٠٥ .

(٦٢) الرزراوارى ، "ذيل "ص ٢٧٢ (حيث تستخدم الطائفة و الفريق بالتبادل) .

(٦٣) ابن الجوزى " المنتظم " المجلد ٨ ص ١٤٠ – ص ١٤١ (سوق القلاين) ، المجلد ٦ ، ٣٤٠ (العداءون) ، ابن الأثير " الكامل " المجلد ٨ ، ٤٢٥ ، روى متحدة " الإدارة فى قزوين البويهى " فى الحضارة الإسلامية ٩٥٠ – ١١٥٠ ، حرره دزسزريتشاردز (أوكسفورد ١٩٧٣) ص ٣٧ (عن الطوائف و رئاستها) .

(٦٤) ابن الأثير "الكامل " المجلد ٨ ص ١٥٧ ، ص ٨٩ يذكر الفتنة فى الموصل بين بائعى الطعام والاسكافيين ، المقدسى "أحسن التقاسيم" (ليدن ١٩٠٦) ص ١٣٨ تعرف جزء من المربع .

(٦٥) ابن حزم " طوق الحمامه " (الجزائر ١٩٤٩) ص ١٨ ، الجاحظ "مناقب" ص١٥ (تقرأ وقفت بينهم بمعنى "أصلحت بينهم") و يؤكد أبو تمام شاعر مطلع القرن الثالث هـ / التاسع م على أهمية أخوة العقيدة عندما كتب يقول"أنه قريبى (الحقيقى) فى الرأى و العلم و المذهب حتى وإن بعدت مناسبنا" .

(٦٦) ابن الجوزى " المنتظم " .

(٦٧) أناقش هذه المسألة بمزيد من الأمثلة فى مراجعة لـ R Bulliet The Patricians of Nishapur فى Journal of the American Oriental Society ، ٥٩ (١٩٧٥) ص ٤٩١ – ص ٤٩٥ .

(٦٨) المقدسى " أحسن " ص ٣٣٦ (أبيوارد و نيسا) ، الرزراوارى " ذيل" ص ١٢٠ (استشهاد) ، ابن الأثير " الكامل " المجلد ٣ ص ١٦٤ (نصيبين) ، ابن الرومى السطر المقفى بـ " ملكان " .

(٦٩) ابن الأثير " الكامل" المجلد ٩ ، ٢٩٦ (أبيوارد) ، التنوخى "نيشوار" المجلد ١ ص ٢٥٩ ، هلال الصعبى " تاريخ " ص ٣٩٤ (الواثقى) ، ميسكاويه "تجارب الأمم" المجلد ٢ ص ٢٢٢ (الغازين) .

(٧٠) سبط بن الجوزى "مرآة" (Koprulu) ص ٣٦٥ ، ابن الجوزى "المنتظم" المجلد ٧ ص ٢٧٥ ، ابن الأثير " الكامل" المجلد ٩ ص ١٧٦ ، الرزراوارى "ذيل" ص ٣٠٥ رقم ١ (نقلاً عن الذهبى) ، لفظ أبو خلديه غير مؤكد عندى .

(٧١) ابن الأثير "الكامل" المجلد ٨ ، ٤٩٦ ، ميسكاويه " تجارب الأمم" المجلد ٢ ، ٤١٣ .

(٧٢) ميسكاويه "تجارب الأمم" المجلد ٢ ص ٣٨٩ ، أنظر ابن الأثير " الكامل " المجلد ٩ ، ٥٠ للإشارة إلى شيخ البلد لمايافاريقين في الخمسينات من القرن الرابع .

(٧٣) سبط بن الجوزي " مرآة " المجلد ٤ ، ٢٦١ عن شاروا و لفظ اسمه غير مؤكد عندي ، ابن الأثير " الكامل" المجلد ٩ ، ٥١ يروي قصة مماثلة عن عميد .

(٧٤) ميسكاويه "تجارب الأمم" المجلد ٢ ، ١٢٢ .

(٧٥) ابن الجوزي " المنتظم" المجلد ٦ ، ٢٢٣ (الطبري) ، سبط بن الجوزي "مرآة" (Koprulu) ص٣٢٣ (هلال) ، ابن الأثير "الكامل" المجلد ٨ ، ٤٣٤ (الياسا) .

(٧٦) ابن الجوزي " المنتظم" المجلد ٧ ، ٢٥٤ .

(٧٧) ابن تغريردي " النجوم " المجلد ٩ ، ٢٦٥ .

هوامش الفصل الرابع

(١) ابن الأثير « والكامل في التاريخ » (ليدن ١٨٥٢ (المجلد ٨ ، ٤٨٣ (استشهاد) وكذلك ص ٤٣٦ والمجلد ٩ ، ٦ (عن القدرات العسكرية للأحداث الدمشقيين) ، ويلاحظ استبعاد الأشراف والأحداث في هذه المراجع الثلاثة جميعها وفي الرزراوارى "ذيل تجارب الأمم" (القاهرة ١٩١٦) ص ٢٢٧ حيث تقابل القائد الفاطمي مع الأشراف ووجوه الأحداث عندما قدم إلى دمشق .

(٢) الرزراوارى "ذيل" ص ٢٣٩ (الرهبه و الركه) ، ميسكاويه " تجارب الأمم" (القاهرة ١٩١٤– ١٩١٥) ، المجلد ١ ، ٢٦٥ (اصفهان) ، an arabic-english Lexicon ،e.w.lane ج ٤ (نيويورك ١٩٥٦) ، ص ١٥٦٦ (نقلاً عن الفيروزبادي)، كان لدى الأحداث العيارون سلطة جبرية كانت أساسية لأي حكم لكنها لم يكونوا مصادر مقبولة الحكم لبقية المجتمع كما رأينا في حالة دمشق ، فقد عملوا لمصلحة مستويات معينة فقط في المجتمع و مصلحة طائفة أو أخرى من طوائفه ، و لذا فعندما يذكر ميسكاويه في "تجارب الأمم" المجلد ٢ ، ٢٠٠ أنه حدث في حاران في الخمسينات من القرن الرابع أن أحد عمال الحمدانيين "ترك البلد شاغرا دون سلطان فتسلط عليها العيارون " و من الواضح أنه لم ير حكم العيارين على أنه مساو للحكم "الحقيقي" .

(٣) ميسكاويه "تجارب الأمم" المجلد ٢ ، ٣١٤ ، وأنا شاكر لـ "مارك كوهن " من جامعة برينستون للفته انتباهي إلى الإشارات المتكررة إلى الهيبة في المصادر الخاصة بهذه الفترة ،

(٤) ت.ب. ماكولي " Southey s Colloquies" في مقالات نقدية و تاريخية (نيويورك ١٩٦٥) ص ٥٠ – ٥١ ، قارن د.جونسون " خير لك أن يكون لديك ناهب واحد من أن يكون لديك كثيرون " .

(٥) Lane Lexicon ج ٥ ص ١٩٢٠ (تعريفات الظلم) .

(٦) ابن الأثير " الكامل" المجلد ٩ ، ٢٥٤ ، 268 A ابن الجوزي "المنتظم" (حيدرأباد ١٣٥٧ – ١٣٥٩) المجلد ٨ ص ٦٤ .

(٧) ميسكاويه " تجارب الأمم" المجلد ١ ، ٥٨ (حميد) ، سبط بن الجوزي "مرآة الزمان" (اسطنبول ms.,koprulu 1157 مجلد ٩) ص ٣٦٥ (بدر) ، ابن الجوزي "المنتظم" المجلد ٣ ، ٢١ (٤١٦) .

(٨) الطبرى "الحوليات" (ليدن ١٨٧٩) المجلد ٣ ، ٢٩-٣٣ (عن الدولة العباسية)، الهمذانى "تكملة تاريخ الطبرى" (بيروت ١٩٦١) ص ١٨٦ (المهلبى) ، سبط بن الجوزى "مرآة الزمان" (المتحف البريطانى ms OR 4619) 11 f. 104A.

(٩) سبط بن الجوزى "مرآة الزمان" المجلد ٢ .f. 92 A البيهقى "تاريخ" (طهران ١٣٢٤) ص ٩٧ - ٩٨ ، ابن الأثير "الكامل" المجلد ٩ ، ٣٣٦ (طوغرل) .

(١٠) الرزراوارى "ذيل" ص ٧٢ (الحديث فى البخارى) ، ص ٢٣ (الصعبى) ، ابن الأثير "الكامل" المجلد ٩ ، ٣١٣ (المواردى) .

(١١) ابن الأثير "الكامل" المجلد ٩ ، ١٤٣ (أبو رخوه) ، الرزراوارى "ذيل" ص ١٥٠ (سيراف) ،

(١٢) التنوخى "نيشوار المحاضرة" (بيروت ١٩٧١ - ١٩٧٢) المجلد ١ ، ١٠٣ ، كما يوضح ر. برونشفيج فى مقاله "البينة" Encyclopaedia of Islam (ليدن ١٩٦٠) المجلد ١ ، ١١٥٠ - ١١٥١ ، أن الفقهاء الإسلاميين أرادوا قبول الدليل الذى جعل القرارات الاحتمالية و الخاصة بالصالح العام أمراً ممكنا ، لكنها كانت محدودة فى قدرتها على القيام بذلك .

(١٣) ابن الأثير "الكامل" المجلد ٩ ، ٩٨ (قابوس) .

المحتويات

المشروع القومى للترجمة

المشـروع القومـى للترجمـة مشـروع تنميـة ثقافيـة بالدرجـة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التـوازن بين المعـارف الإنسـانيـة فى المجـالات العلمـيـة والفنيـة والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١ - اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ - الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ - التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ - ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ - اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ - مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ - التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	چيرار چينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ - مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ - طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ - ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ - التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ - الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ - أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ - قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ - خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ - تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ - ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ - مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ - دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ - رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ - الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ - الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ - التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ - الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ - الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ – نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ – نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ – الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ – قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ – ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ – عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ – اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	ت : المهدى أخريف
٤٤ – بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ – التراث المغدور	روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ – عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ١	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ – حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ – الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ – الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ – ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ – مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ – المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ – التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ – موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ – لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٢	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ – مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجت	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ – السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ – السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ – نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجيل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ – مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (المجلد الأول)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨ – الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديڤيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ – النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ – قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : أشرف على دعدور
١٠٧ – صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من النقاد	ت : محمود على مكى
١٠٩ – حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ – النساء في العالم النامي	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ – المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ – الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ – راية التمرد	سادى پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ – مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلى
١١٥ – غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ – امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ – المرأة والجنوسة في الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ – النهضة النسائية في مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ – النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ – الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ – الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢ – نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣ – الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نيقل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ – الفجر الكاذب	چون جراى	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ – التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديڤى	ت : سمحه الخولى
١٢٦ – فعل القراءة	ڤولڤانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ – إرهاب	صفاء فتحى	ت : بشير السباعى
١٢٨ – الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ – الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ – الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقى جلال
١٣١ – مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ – ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ – الخوف من المرايا	طارق على	ت : طلعت الشايب
١٣٤ – تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ – المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ – فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ – مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية	چوزيف مارى مواريه	ت : كاميليا صبحى
١٣٨ – عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تارونى	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ – پارسيڤال	ريشارد ڤاچنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ – حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبورى
١٤١ – اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ – الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومى
١٤٣ – قضايا التنظير في البحث الاجتماعى	ديريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤ – صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدونى	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديفيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ – شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليفمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ - العنف والنبوءة	و . ب . ييتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ - جان كوكتو على شاشة السينما	رينيه چيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ - القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إيندورفر	ت : دسوقى سعيد
١٨٥ - أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ - معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ - الأرضة	بُزُرج علَوى	ت : علاء منصور
١٨٨ - موت الأدب	ألفين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ - العمى والبصيرة	پول دى مان	ت : سعيد الغانمى
١٩٠ - محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ - الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ - سياحت نامه إبراهيم بك جـ١	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ - عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ - مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ - شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ - المهلة الأخيرة	ڤالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ - الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ - الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ - تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ - ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ - الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ - تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ - الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ - تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ - الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى - سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ - الهيولية تصنع علمًا جديدًا	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ - ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ - شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ - السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ - مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ - فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ - قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ - مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ - قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ - سياحت نامه إبراهيم بك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ - جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ - مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادية البنهاوى
٢١٨ - رايولا	خوليو كورتازان	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ – بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ – الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : على يوسف على
٢٢١ – شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ – فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ – العلم فى مجتمع حر	بول فيرابند	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ – دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ – حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ – أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ – المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماردينا ديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ – علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ – مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ – عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ – الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ – مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ – فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ – الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ – ديوان شمس تبريزى ج١	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ – الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ – مصر أرض الوادى	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ – العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ – العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلاراقر – رابوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ – الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ – فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ – سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ١)	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ – الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ – نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق على منصور
٢٤٦ – قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ – الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	وولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ – حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ – لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ – علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ – موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ – رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : على بدران
٢٥٣ – تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ – الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ – أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ - ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ - تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ - الفجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ - مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : ڤاروچان كازانچيان
٢٦٠ - موسوعة علم الاجتماع ج٣	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ - رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ - مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ - الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	ت : على يوسف على
٢٦٤ - إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت : لويس عوض
٢٦٥ - روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ - مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ - فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عرودكى
٢٦٨ - ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ - الحضارة الغربية	توماس سى . باترسون	ت : شوقى جلال
٢٧٢ - الأديرة الأثرية فى مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ - الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان آر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ - السيدة بربارا	روموك جلاجوس	ت : محمود على مكى
٢٧٥ - ت. س. إليوت شاعرًا وناقدًا وكاتبًا مسرحيًا	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ - فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمسانى
٢٧٧ - الچينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزى
٢٧٨ - البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ - الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ - من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ - الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت : جلال الحفناوى
٢٨٢ - طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ - السهل يحترق	خوان رولفو	ت : على البمبى
٢٨٤ - هرقل مجنونًا	يوريبيدس	ت : أحمد عتمان
٢٨٥ - رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ - سياحت نامه إبراهيم بك ج٣	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٨٧ - الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كينج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ - الفن الروائى	ديفيد لودچ	ت : ماهر البطوطى
٢٨٩ - ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ - علم اللغة والترجمة	جورج مونان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ - المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ - المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٣ – مقدمة للأدب العربى	روجر آلان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ – فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ – سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ – مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٢٩٧ – فن النحو بين اليونانية والسوريانية	ديونيسيوس ثراكس – يوسف الأهوانى	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ – مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت : مصطفى حجازى السيد
٢٩٩ – ثورة التكنولوچيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ – أسطورة بروميثيوس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى وبهاء چاهين
٣٠١ – أسطورة بروميثيوس مج٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى ومحمد الجندى
٣٠٢ – فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ – بـوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ – ماركس	ريـوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ – الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ – الحماسة – النقد الكانطى للتاريخ	چان – فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ – الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ – علم الوراثة	ستيف جونز	ت : ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ – الذهن والمخ	انجوس چيلاتى	ت : جمال الجزيرى
٣١٠ – يونج	ناجى هيد	ت : محيى الدين محمد حسن
٣١١ – مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ – روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	ت : أسعد حليم
٣١٣ – أمثال فلسطينية	خابير بيان	ت : عبد الله الجعيدى
٣١٤ – الفن كعدم	جينس مينيك	ت : هويدا السباعى
٣١٥ – جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت :كاميليا صبحى
٣١٦ – محاكمة سقراط	آ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ – بلا غد	شير لايموفا – زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ – الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ – صور دريدا	جايتر ياسبيفاك وكرستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ – لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج١)	ليفى برو فنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ – وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو. إيوجين كلينباور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ – فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هانم سليمان
٣٢٤ – اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ – عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كرستين يوسف
٣٢٦ – المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر
٣٢٧ – مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت : توفيق على منصور
٣٢٨ – يوسف وزليخة	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٢٩ – رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت : محمد عيد إبراهيم

٣٢٠ – كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	ت : سامى صلاح
٣٢١ – عندما جاء السردين	ستيفن جراى	ت : سامية دياب
٣٢٢ – رحلة شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٢٣ – الإسلام فى بريطانيا	نبيل مطر	ت : بكر عباس
٣٢٤ – لقطات من المستقبل	آرثر س، كلارك	ت : مصطفى فهمى
٣٢٥ – عصر الشك	ناتالى ساروت	ت : فتحى العشرى
٣٢٦ – متون الأهرام	نصوص قديمة	ت : حسن صابر
٣٢٧ – فلسفة الولاء	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٣٢٨ – نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند	نخبة	ت : جلال السعيد الحفناوى
٣٢٩ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٣	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٤٠ – اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربيروجلو	ت : فخرى لبيب
٣٤١ – قصائد من رلكه	راينر ماريا رلكه	ت : حسن حلمى
٣٤٢ – سلامان وأبسال	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٤٣ – العالم البرجوازى الزائل	نادين جورديمر	ت : سمير عبد ربه
٣٤٤ – الموت فى الشمس	بيتر بلانجوه	ت : سمير عبد ربه
٣٤٥ – الركض خلف الزمن	بونه ندائى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦ – سحر مصر	رشاد رشدى	ت : جمال الجزيرى
٣٤٧ – الصبية الطائشون	جان كوكتو	ت : بكر الحلو
٣٤٨ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ١	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٤٩ – دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	آرثر والدرون وآخرين	ت : أحمد عمر شاهين
٣٥٠ – بانوراما الحياة السياحية	أقلام مختلفة	ت : عطية شحاتة
٣٥١ – مبادئ المنطق	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٣٥٢ – قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	ت : نعيم عطية
٣٥٣ – الفن الإسلامى فى الأندلس (هندسية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٤ – الفن الإسلامى فى الأندلس (نباتية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٥ – التيارات السياسية فى إيران	حجت مرتضى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٥٦ – الميراث المر	بول سالم	ت : بدر الرفاعى
٣٥٧ – متون هيرميس	نصوص قديمة	ت : عمر الفاروق عمر
٣٥٨ – أمثال الهوسا العامية	نخبة	ت : مصطفى حجازى السيد
٣٥٩ – محاورات بارمنيدس	أفلاطون	ت : حبيب الشارونى
٣٦٠ – أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ت : ليلى الشربينى
٣٦١ – التصحر : التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	ت : عاطف معتمد وآمال شاور
٣٦٢ – تلميذ بابنبرج	هاينرش شبورال	ت : سيد أحمد فتح الله
٣٦٣ – حركات التحرر الأفريقى	ريتشارد جيبسون	ت : صبرى محمد حسن
٣٦٤ – حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	ت : نجلاء أبو عجاج
٣٦٥ – سأم باريس	شارل بودلير	ت : محمد أحمد حمد
٣٦٦ – نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	ت : مصطفى محمود محمد

٣٦٧ – القلم الجرىء	نخبة	ت : البراق عبد الهادى رضا
٣٦٨ – المصطلح السردى	جيرالد برنس	ت : عابد خزندار
٣٦٩ – المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	ت : فوزية العشماوى
٣٧٠ – الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	ت : فاطمة عبد الله محمود
٣٧١ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ٢	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٧٢ – عاش الشباب	وانغ مينغ	ت : وحيد السعيد عبد الحميد
٣٧٣ – كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٧٤ – اليوم السادس	أندريه شديد	ت : حمادة إبراهيم
٣٧٥ – الخلود	ميلان كونديرا	ت : خالد أبو اليزيد
٣٧٦ – الغضب وأحلام السنين	نخبة	ت : إدوار الخراط
٣٧٧ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٤	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٧٨ – المسافر	محمد إقبال	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٧٩ – ملك فى الحديقة	سنيل باث	ت : جمال عبد الرحمن
٣٨٠ – حديث عن الخسارة	جونتر جراس	ت : شيرين عبد السلام
٣٨١ – أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	ت : رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢ – تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	ت : أحمد محمد نادى
٣٨٣ – هدية الحجاز	محمد إقبال	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٨٤ – القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	ت : إيزابيل كمال
٣٨٥ – مشترى العشق	محمد على بهزادراد	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٨٦ – دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ت : ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧ – أغنيات وسوناتات	چون دن	ت : بهاء چاهين
٣٨٨ – مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٨٩ – من الأدب الباكستانى المعاصر	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٩٠ – الأرشيفات والمدن الكبرى	نخبة	ت : عثمان مصطفى عثمان
٣٩١ – الحافلة الليلكية	مايف بينشى	ت : منى الدروبى
٣٩٢ – مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانخا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٣٩٣ – فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	ت : نخبة
٣٩٤ – القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	ت : هاشم أحمد محمد
٣٩٥ – آلام سياوش	إسماعيل فصيح	ت : سليم حمدان
٣٩٦ – السافاك	تقى نجارى راد	ت :محمود سلامة علاوى
٣٩٧ – نيتشه	لورانس جين	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٨ – سارتر	فيليب تودى	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٩ – كامى	ديفيد ميروفتس	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٤٠٠ – مومو	مشيائيل إنده	ت : باهر الجوهرى
٤٠١ – الرياضيات	زيادون ساردر	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٢ – هوكنج	ج . ب . ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٣ – رية المطر والملابس تصنع الناس	توبور شتورم	ت : عماد حسن بكر
٤٠٤ – تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ت : ظبية خميس
٤٠٥ – إيزابيل	أندريه جيد	ت : حمادة إبراهيم
٤٠٦ – المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	ت : جمال أحمد عبد الرحمن

٤٠٧ – الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	أقلام مختلفة	ت : طلعت شاهين
٤٠٨ – معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	ت : عنان الشهاوى
٤٠٩ – انتصار السعادة	برتراند راسل	ت : إلهامى عمارة
٤١٠– خلاصة القرن	كارل بوبر	ت : الزواوى بغورة
٤١١ – همس من الماضى	جينيفر آكرمان	ت : أحمد مستجير
٤١٢ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج٢)	ليفى بروفنسال	ت : نخبة
٤١٣ – أغنيات المنفى	ناظم حكمت	ت : محمد البخارى
٤١٤ – الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	ت : أمل الصبان
٤١٥ – صورة كوكب	فريدريش دورنيمات	ت : أحمد كامل عبد الرحيم
٤١٦ – مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	ت : مصطفى بدوى
٤١٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج٥	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤١٨ – سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	ت : عبد الرحمن الشيخ
٤١٩ – العصر الذهبى للإسكندرية	جون ماريو	ت : نسيم مجلى
٤٢٠ – مكرو ميجاس	فولتير	ت : الطيب بن رجب
٤٢١ – الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى	روى متحدة	ت : أشرف محمد كيلانى

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية
رقم الإيداع ٩١١٥ / ٢٠٠٢





الولاء والقيادة

يحاول هذا الكتاب تقديم وصف للبناء الاجتماعى الذى كان قائما فى غرب إيران وجنوب العراق فى القرنين العاشر والحادى عشر الميلاديين، والسلوكيات والروابط الاجتماعية المختلفة التى أوجدت هذا البناء الاجتماعى، من خلال الأشكال المختلفة للولاء والالتزام والقيادة فى فترة غلبت فيها الفوضوية على الشئون العامة، وذلك فى أعقاب سقوط الخلافة الإسلامية.

ويقوم تصنيف الجماعات، والروابط الاجتماعية المختلفة على الوصف الذاتى لهذا المجتمع وليس لغة العلوم الاجتماعية الحديثة؛ حتى يسهل على القارئ فهم طبيعة المجتمع الذى يتناوله هذا الكتاب.

